TRATADO

DE

LA JUSTICIA Y EL DERECHO

POR

FRAY DOMINGO SOTO

SEGOVIANO, TEÓLOGO,

DEL ORDEN DE PREDICADORES, CONFESOR DE SU MAJESTAD EL CÉSAR,

PROFESOR EN SALAMANCA

VERTIDO AL CASTELLANO

POR

D. JAIME TORRUBIANO RIPOLL

DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA

TOMO PRIMERO

MADRID

EDITORIAL REUS (S. A.)

CAÑIZARES, 3 DUP.°

1922

Talleres tipográficos EDITORIAL REUS (S. A.)
Ronda de Atocha, 15 duplicado. (800).

ÍNDICE

LIBRO SEGUNDO

De la justicia y del derecho

Págs.

Al Ilustre Don Carlos

Primogénito del Serenísimo Príncipe de las Españas Felipe II,

Fray Domingo Soto

Salud.

No he dudado mucho, oh Ilustre Carlos, a quién dedicar especialmente esta obra, que acabo de publicar casi contra mi voluntad, sobre la Justicia y el Derecho: tan pronto acudió luego a mi memoria vuestra Grandeza. Porque, habiéndoos hecho nacer Dios y la misma naturaleza entre tanto esplendor de tan numerosa estirpe de Reyes y de Césares, para desposaros, sí, con esta virgen venida del cielo, la Justicia: ¿a quién del mundo entero, mejor que a vuestra Serenidad, había de escoger para dedicarle su retrato? Es decir, para que esta virtud, que toda vuestra vida habiais de observar tan religiosamente, la conocieseis de rostro ya desde la cuna, la examinaseis con frecuencia, os sedujese su hermosura, y os deleitaseis en sus abrazos, os acostumbraseis absolutamente a su naturaleza, y con toda vuestra alma agotaseis sus sabias enseñanzas. Para que, en fin, tiñeseis con sus colores esa vuestra blancu-

ra de lana, que blanquea vuestra edad tierna. Recuerdo que durante el Concilio de Trento fuí encargado por aquellos venerados Padres para hacer un sermón sobre tu natalicio (pues entonces brilló para nosotros tan feliz y fausto día), que me prometí muchas cosas de Vos, y que aquella santa Congregación, al dirigir sus votos a Dios por vuestra salud, conservación y felicidad, puso en Vos grandes esperanzas. ¿Y qué podía yo dudar en prometerme mucho de Vos (preclaro Príncipe), de quien nos salían por fiadores la numerosa serie de vuestros abuelos y antepasados? Y rogamos al Dios de la inmortalidad no solamente que cumplais la palabra, a que privadamente me obligué en vuestro nombre, sino también la vuestra pública, que teneis dada a tantos reinos y pueblos. Comenzad por consiguiente a conocer ya desde vuestros primeros años, de cuán numerosas naciones habeis de ser juez, al que por tanto, como a la misma justicia viviente, según dice aquel célebre famoso Filósófo, han de acudir en tropel de casi todas las partes del mundo: para que cuando veais que exponeis la conservación de tantos hombres en la educación de vuestro ingenio Cesáreo, entendais cuánto debe facilitar vuestra docilidad para adornaros con los dones de todas las virtudes, y principalmente de la Justicia, que aquí os pintamos con sus colores más expresivos según nuestros alcances. Jenofonte escribió la Ciropedia, Aristóteles educó a Alejandro, Seneca a Nerón, y Plutarco a Trajano, y otros a otros. Y yo, aunque ya practiqueis las enseñanzas de los sabios de manera que no tengais necesidad del servicio de mi poquedad, no he temido entretanto ofrecer a vuestra Grandeza esta Carolopedia: en la cual, como empezaba a decir, contemplaseis la hermosura de la

Justicia y de consiguiente el retrato del Príncipe felicísimo. Porque aquí, si te inspira la luz y fuerza de la razón, conocerás tan claramente como el primero, cuánto dista el Rey del tirano, el cual nombre tuvieron siempre por muy deshonroso tus antepasados. Pues este todas las cosas públicas endereza a sus caprichos privados: aquel por el contrario no mira constantemente más que al bien común, en gracia de él solo dicta las leyes, nombra los magistrados, exige los tributos, concede premios, aplica los castigos, hace las guerras, y concierta la paz: en suma, que nada reflexiona jamás en su interior consigo mismo, ni manifiesta con acciones, más que lo que a este fin se endereza. Por esto también aquí hallarás, que Dios, por el cual reinan cuantos son reyes, y con cuya sabiduría determinan cosas justas, no les concedió ciertamente tan levantada potestad, para que violen sus derechos, ni cometan injusticias con ningún mortal, sino para que ellos mismos libren de las injurias, y prevengan para que se infieran, y rechacen las inferidas: en la inteligencia de que, pues están muy libres de toda coacción humana, por lo mismo están obligados a vivir con entera sumisión a la razón, y especialmente a las leyes de Dios. Por fin también aquí descubrirá Vuestra Grandeza cuán amigablemente se junten la justicia y la misericordia, que según la opinión del vulgo son entre sí contrarias, en un buen Príncipe, pues debe tenèr tal severidad, que no degenere en crueldad, tal clemencia que no caiga en flojedad, un rostro grave y no ceñudo, ser agradable por la dulzura de sus palabras y terrible por el celo de la justicia; que no se haga temer y amar de los suyos tanto por el estruendo de las armas como por la pureza de las costumbres: y enteramente lo que cantó el otro ΠΟΙΜΕ΄ΝΑ ΛΑΩ῀Ν, a

saber, que no crea que persigue a fieras, sino que capitanea una multitud. Por fin de todo, lo que entre todas las cosas debeis mirar (Príncipe excelso) con más reflexión y consideración en este retrato de la justicia, es con cuanto cuidado estais obligado a sostener la religión, reverenciarla y practicarla, a saber, que no mezcleis las cosas sagradas con las profanas, sino que. dejando a un lado todos los bienes profanos, tengais en grande estima y honreis con toda veneración y reverencia a la Iglesia sacrosanta, para cuya seguridad y defensa crió Dios a los reyes, y a los hombres, y al mundo mismo. Porque en vano se procura la felicidad temporal, si no se ordena a la eterna: tanto dista de dar buen resultado en manera alguna. Ninguna joya más brillante hermosea la corona cristiana, que la señal de la cruz. ¡Y cuántas otras imágenes o retratos de virtudes, para indicarlas todas en globo, os dará este retrato de la justicia, si os acostumbrais a poner en él la vista! Pero temo exceder los límites de una carta, y más aún cargar esta vuestra edad todavía no viril con enseñanzas prematuras. Ya vendrá tiempo, Dios mediante, quien vela mucho por la prosperidad de tus reinos, cuando frecuenteis las consultas de los sabios y los escucheis atentamente, y primero que a otros a los de más experiencia en la vida; y en tanto los estimeis cuanto es más necesario a un príncipe tener ojos. Entretanto suplicamos a vuestra Grandeza, que correspondan vuestras costumbres a los deseos de vuestro padre y de vuestro abuelo el César, de quien sé ciertamente en la intimidad cuán afanosamente desea, que Dios máximo adorne vuestra alma de tal riqueza de virtudes, como nos conviene a nosotros que seais muy rico en ellas.

PRÓLOGO

La nobilísima virtud de la justicia, descendiente legítima de nuestra Fe, apoyo de la Esperanza, compañera de la Caridad, resplandor luminoso de todas las demás virtudes, a la cual ponen sobre las nubes tanto los oráculos profanos como principalmente los divinos, porque ella es la que reúne en sociedad al hombre, animal-social, le libra de las injurias, le une por el amor, lo mantiene en paz, lo adorna de virtudes, y, por fin, con el auxilio divino lo conduce a la eterna felicidad; esta es ciertamente la virtud que nos proponemos declarar y estudiar, según la poquedad de nuestro talento, en la presente obra. Y porque el fin de esta fulgentísima estrella es (como enseñan todos los Códigos) dar a cada uno lo que es suyo según las normas de las leyes, juzgué por muy legítimo título de la obra: DE LA JUSTICIA Y DEL DERECHO. Porque intento ensalzar la dignidad augusta de esta virtud, establecer sólidamente sus elementos, leyes, partes y especies, y examinar todas las iniquidades que le son contrarias, los fraudes y las violencias, según las fuerzas que Dios me diere,

tanto como ellas alcancen, y pintar cada cosa con todos sus pormenores. Y aunque no se me oculta con cuanta competencia y erudición han enriquecido este asunto muchos Teólogos y Jurisconsultos, con todo la liviandad humana engendró según la iniquidad de los tiempos y dió a luz cada día nuevas formas de fraude, con las cuales satisfacen su insaciable avaricia contra todo lo justo y permitido. Por lo cual no ha de ser sino de mucho provecho, si los inicuos pactos, contratos y cambios, así como los numerosos géneros recientes de usura y simonía nos ponen en el ánimo publicar nuevos volúmenes de cosa tan antigua. Además de que, cuantas más hayan descubierto los anteriores sobre un asunto, tanto más abundante materia suministran a los posteriores, si poseen algún talento para discurrir cosas nuevas. Añádase, que ninguno ha tratado tan afortunadamente la cuestión escolástica, de suyo tan compleja, que no pueda, usando de más perspicaz diligencia (no hablo de la mía), establecerla con más firmeza y exactitud, disponerla con más orden y limarla con más limpieza. Por esta causa, pues, yo, que después de consumir muchos años en estas cátedras de las escuelas, distraído por otros asuntos públicos, había anunciado retirarme de este cargo, y desembarazado más tarde de aquellos negocios me entregaba a las Sagradas Escrituras, ahora cuando no pensaba en nada de eso me suplican los votos de los estudiantes que vuelva al mismo cargo, y me llaman contra mi voluntad los Padres conscriptos, y mis predecesores

me obligan con su apoyo, y, en fin, por sufragio público me toca en suerte esta explicación sobre la Justicia; comenzaron a suplicarme con insistencia, que diese a la imprenta lo que explicase en la cátedra, con lo cual los presentes excusarían su trabajo de escribir y los ausentes se aprovecharían de nuestros sudores; de buen grado accedí a ello. Puesto que, desde hacía tiempo, meditaba yo producir este trabajo; tanta era la audacia de aquéllos, que acudían a mí con diversos escrúpulos y consultas de sobre contratos cada día nuevos. Y no es que esté prohibido a los Teólogos tomar para sí este cargo, que podrá parecer más propio de los Jurisconsultos, siendo así que el Derecho canónico nació de las entrañas de la Teología, y el civil de la Filosofía ordinaria de las costumbres; y, por tanto, al Teólogo pertenece acomodar el Derecho canónico a la ley Evangélica, y al Filósofo examinar el civil con los principios de la Filosofía. Por esto Cicerón (de lege. lib. I) opina que la ciencia del Derecho no se ha de sacar del decreto del pretor ni de las doce tablas, sino más bien de los secretos de la Filosofía. Y hasta, añade, la explicación dudosa de la ley es más bien ignorancia del derecho, que ciencia. Y el Jurisconsulto (digest. de *Just. et jure*, lib. I), dice: Buscamos la verdadera filosofía, no la fingida. Y aunque el método, que me propongo seguir en las clases, ha de ser comentar al Maestro de las Sentencias y a Santo Tomás, me pareció mejor cambiar algo en la manera de escribir. No porque presente una doctrina diversa de la de

este autor divino entre los divinos, pues es al que universalmente reverencian las escuelas, sobresaliente en todas las ciencias y de una manera especial en estas morales, como fulgentísima estrella, sino que, habiendo comentado muchos otros documentos, después de empaparme en los suyos y de otros, creí más conveniente hacer una obra nueva, en la que dispusiese todo con más orden, que si rodease su texto con mis comentarios.

Repartimos la obra en diez libros, de los cuales los dos primeros tratan del Derecho, esto es, de las leyes, que son la regla suprema de la justicia. El tercero, del Derecho en cuanto es el objeto de la justicia, de la esencia de esta virtud y de sus adjuntos, hasta la justicia distributiva. El cuarto, de los preámbulos de la conmutativa, a saber: del dominio y de la restitución. El quinto, de la injusticia, que nace de una acción injuriosa, a saber: del homicidio y otros. El sexto, de la usura, de los contratos y de los cambios. El séptimo, del voto. Y, por fin, el octavo, del juramento y del conjuro. El noveno, de los diezmos y de la simonía. El décimo, finalmente, del estado y de la residencia de los Prelados. Con el fin de que el tratado sobre la Justicia, que principalmente se encierra en los diez mandamientos del Decálogo, se completara también con diez libros. Hemos procurado dividir cada uno de los libros, según el método escolástico, en cuestiones y artículos, a fin de no separarnos en lo posible del orden de Santo Tomás, sino rarísimas veces, y excepto en la am-

plificación de las cosas. Sometemos todas nuestras afirmaciones a la censura de la sacrosanta Madre Iglesia, y después a la lima de los críticos desapasionados. Dios, pues, omnipotente, bendiga nuestra empresa para gloria suya.

Y entrando ya a tratar, con el favor de Dios, acerca de la justicia y del derecho, hemos de empezar por éste. En dos sentidos se toma este nombre. A saber: el primero, por lo que es ley, según dice San Isidoro (lib. V, Etymol., citado en el derecho distinc. 1): El derecho es nombre general; mas la ley es una especie del derecho. En segundo lugar, se toma como objeto de la justicia, a saber: por la equidad, que la justicia establece en las cosas. Y de cualquier sentido en que lo tomes, requiérese su noción para el conocimiento de la justicia. Y como toda virtud ha de ajustarse a sus reglas, conviene primero fijarlas ante los Tribunales, y por eso tratar antes de todo en los dos primeros libros de las leyes. A saber: en el primero, de la ley eterna, natural y humana, y en el segundo, de la divina. El libro primero comprenderá siete cuestiones. Y puesto que (como afirma muchas veces el referido Cicerón *in Officiis*) todo plan ordenado ha de comenzarse por la naturaleza del asunto, que se compendia en la definición, la primera cuestión que se mueve es acerca de la ley en general.

CUESTIÓN PRIMERA

De la ley en general

Artículo 1.º

¿Hay alguna, entre las definiciones que los Doctores dan de la ley, que sea legítima?

Habiéndose dado muchas y variadas definiciones de la ley, tanto por los Oradores como por los Teólogos y Jurisconsultos, ninguna, sin embargo, o casi ninguna, hallo que le convenga, considerando su universalidad, a excepción de aquella que Santo Tomás compone, si se la lima algún tanto. Porque la de Cicerón (lib. 2 de la ley), *la ley es una cosa eterna que rige al mundo universo,* es la sabiduría de mandar y de prohibir, peculiar sólo de la ley sempiterna de Dios; y la que propuso en el libro 1.º: *Ley es la razón suma, fundada en la naturaleza, que manda las cosas que se han de hacer y prohibe las contrarias,* no se extiende más que a las leyes naturales; y la otra: *Ley es un precepto común, apoyado por varones prudentes,* solamente se aplica a la ley humana. Asimismo aquella de Aristóteles (*in Rhetoricis ad Alexandrum* c. de gen. de lib.): «Ley es el consentimiento general de la ciudad que manda por escrito cómo se ha de hacer cada cosa.» En la cual definición se alude a la de San Isidoro (li-

bro 5): *Ley es una constitución escrita.* Por lo cual, si la consideramos en toda su amplitud, tan grande como es, ley no es otra cosa que cierta ordenación o mandato de la razón, enderezado al bien común, y promulgado por aquel que tiene el cuidado de la república. Porque en esta definición exprésase el género, el fin, la causa y la forma. Ahora bien, para explicar esta definición, hemos de tratar por orden de cada una de las cuatro partes que la integran. Esta cuestión, pues, pide cuatro artículos. El primero versará sobre el género de la definición, por medio del cual se ha de examinar en qué potencia radica la ley, es a saber, si es acto del entendimiento o de la voluntad. Al parecer hemos afirmado ser acto del entendimiento, cuando hemos dicho ser una ordenación o un precepto de la razón. Pero hay no pocos argumentos en contrario.

Primero. Como en el entendimiento no se dan más que actos y hábitos, no se ve cuál de éstos sea la ley.

Segundo. La ley tiende a mover a los súbditos: el rey por medio de las leyes mueve; ahora bien, es propio de la voluntad el mover, porque el animal no se mueve sino por lo que apetece bajo alguna razón de bien, como dice Aristóteles (3 de Anima, text. 49), y bien es el objeto de la voluntad. Añádase en tercer lugar la autoridad de algunos autores recientes, de no poca nota, quienes definen así la ley: «La ley es la voluntad recta de aquel que lleva la representación del pueblo.» A los cuales parecen unirse tanto San Agustín (lib. 4 de civit.) afirmando que antiguamente la voluntad de los Príncipes se tenían por leyes: como el Jurisconsulto (L. de const. Prin., lib. 1, que también lo refiere en Instit. del derecho natural y de gentes) que dice: «Lo que agrada al Príncipe tiene el valor de ley.»

Cuarto. Parece indicarlo también San Pablo (R. 7), que dice: «Veo otra ley en mis miembros que repugna a la ley de mi mente.» Porque la ley que radica en los miembros no sólo no está en el entendimiento, sino que carece de razón.

En contra pelea la fuerza de la ley, que es mandar, lo cual es ya oficio de la prudencia, y por consiguiente del entendimiento.

* * *

Respóndese a esta cuestión con dos conclusiones. Es la primera: La ley radica en el entendimiento como obra del mismo. Aquí ha de notarse desde luego del nombre de ley, que atendiendo a varias virtudes y cualidades de la cosa misma, el nombre de ley, unos lo deducen diversamente que otros. San Isidoro (libro 5, Etymol., cap. 3) lo deriva de *leer*, porque se escribe para que todos la lean. Mas como esto sea accidental a la ley, más acertadamente Santo Tomás y los Teólogos opinan que viene de obligar o atar, porque tiene fuerza de obligar. Aunque Cicerón (l. de legil.) siente que se deriva de *legendo*, en cuanto significa elegir; y añade que si bien los griegos nombran la ley de *tribuendo*, dar, (pues lo que nosotros llamamos ley, ellos llaman *nomon*, de *nemein* que significa dar, porque la ley da a cada uno lo que es suyo), yo, sin embargo, dice, la derivo de *legendo*, esto es, de elegir. Y añade también: «Porque así como ellos ponen la fuerza de la ley en la equidad, así nosotros, los latinos, la ponemos en la elección, y ambas cosas son propias de la ley.» Así Cicerón.

Por consiguiente, siendo todas estas virtudes propias de la ley, poco importa de cuál de ellas le to-

memos el nombre. Sin embargo, aunque no rechace la etimología de los Teólogos, me agrada más la opinión de Cicerón: que la ley es la regla o norma de elegir. Porque la regla, dirigiendo enseña a elegir. De dondequiera, pues, que derivemos su nombre, es clarísimo que es cosa del entendimiento, lo cual se demuestra por ambas a dos cualidades suyas, pues tiene el ser regla y el ser mandato obligatorio. Por tanto, aunque Santo Tomás ponga una sola cualidad en su definición, nosotros ponemos las dos como género, a saber: ordenación o regla y mandato. Porque no ordena simplemente o dirige, como quien sólo muestra el camino, sino que dirigiendo manda y mandando dirige.

Por el primer concepto se arguye: La ley es la regla de la equidad y de la iniquidad, la medida del obrar; así a la letra en la l. nat. digest. *de legib.,* donde se llama a la ley regla de los buenos y de los malos; ahora bien, la regla y medida de nuestras acciones es la razón de ellas. Pues la regla de las acciones es la que las dirige al fin, lo cual es oficio de la razón ilustrada: a este fin conduce a la voluntad, que es potencia ciega; luego es propio de la razón poner la ley. Además, como en las cosas naturales lo que es primero es medida de lo demás, como la unidad en los números, y el movimiento del primer móvil respecto de los movimientos inferiores: así porque el fin (según dice el Filósofo, 2 Phys.) es el principio de las acciones humanas, resulta que la acción de la razón, que ordena los medios al fin, es la medida, y por eso la ley.

* * *

Del segundo concepto se arguye de nuevo así: El oficio de la ley es mandar y prohibir, según dice en

la ley *legis virtus* (digest. de legib. et senat. consult.), y lo muestra la misma forma de la ley: «Honra a un solo Dios. No jures en vano por él», aunque esto es clarísimo y recibido por todos, de modo que por esta razón llamamos a las leyes preceptos y mandamientos; sin embargo, el mandar es propio de la razón: luego la ley es hechura de la razón, y por consiguiente radica en el entendimiento. La menor de este silogismo, a saber: el mandar es acto del entendimiento por medio de la prudencia, enséñalo Santo Tomás, 1.ª 2.ae, quaest. 17, art. 1, y quaest. 57, art. 6. Es mucha ligereza impugnar esta opinión como de Santo Tomás; porque ¿quién no ve que no es invención suya, sino llanísima y generalísima doctrina? (Aristol. 6. Ethicorum cap. 10). Pues, distingue tres virtudes del entendimiento práctico: a saber, la embolia, que es la cualidad de consultar acertadamente, esto es, de indagar los medios acomodados al fin (del fin no hay indagación, porque todos, naturalmente, buscan su felicidad); la sinesis, que los latinos llaman sagacidad, que es la cualidad de juzgar rectamente. Porque hay quienes tienen agudo ingenio para buscar los medios, pero no tienen juicio bastante para, una vez hallados, escoger el mejor. Y además se requiere el último acto de la prudencia, que es el mandato, en lo cual se diferencia la razón práctica de la especulativa. Porque ésta, ya que no se ordena a obrar, tiene solos dos actos, que son discurrir y juzgar; pero la práctica además necesita el mandato, al cual se ordenan los dos actos precedentes. Y por esto Aristóteles dice que éste es el último y perfectísimo entre todos, y por el cual la prudencia se llama virtud. Ni esta opinión es sólo de Aristóteles, sino de todos los filósofos que le precedieron y le han seguido. Y además la

misma naturaleza de las cosas y la costumbre de los hombres, claramente nos enseña esta verdad. Es claro que el mandar es hablar: a saber, haz, no hagas: hablar es acto del entendimiento, puesto que los conceptos de él se expresan de viva voz o por escrito: luego al entendimiento pertenece el mandar. Pues cuando Dios manda a los ángeles o alguno de éstos a otro, ciertamente no lo hace con el lenguaje de la voluntad, sino del entendimiento. De igual manera, si entre nuestras potencias internas hay algún mandato (lo que no se puede negar), pertenece al entendimiento, no a la voluntad.

Confírmase este raciocinio. Cuando alguien con la mente ruega a Dios: Hágase tu voluntad, el pan nuestro de cada día dánosle hoy, es claro que habla con el entendimiento, no con la voluntad: luego si alguna potencia manda a otras, aquélla es ciertamente el entendimiento con parecidas palabras.

* * *

Tercero. Sácase de la costumbre entre los hombres que la ley es obra no de la voluntad, sino del entendimiento. El querer y no querer, que son actos sólo de la voluntad, no llevan consigo ningún mandato. Porque, aunque yo sepa de cierto que mi prelado quiere de veras que yo predique o haga cualquiera otra cosa, no estoy obligado a obedecer hasta que de viva voz me lo mande; y las locuciones son signos de los conceptos. Y de aquí se saca la analogía o relación con nuestras obras internas. Porque aunque uno después del juicio de la razón elija una obra buena, experimentamos, sin embargo, que, aun después de la tal elección, son los hombres insensatos y perezosos para acometer la dicha

obra. Muchos eligieron ordenar su vida santamente, los cuales, por la pereza en mandar la prudencia, tardan mucho en comenzarlo.

* * *

Otro argumento: Los hombres están obligados a conformarse y obedecer a la ley eterna de Dios, como en el libro de las Sentencias (dist. 45) largamente se explica: mas no están obligados a conformarse con su voluntad de beneplácito. Porque, aunque yo sepa que Dios quiere la muerte de mi padre, me es lícito a mí, y hasta es honesto, apesadumbrarme por ella. Y viceversa. mandó Dios a Abraham sacrificar a su hijo, a la cual ley aquel Patriarca estaba obligado a obedecer, y, sin embargo, Dios no tenía voluntad de beneplácito de que aquélla se llevara a cabo: luego la ley de Dios, que manda o prohibe, no está en su voluntad, sino en su entendimiento.

Por aquí se rechaza la afirmación de la opinión contraria, que dice no ser la voluntad sierva del entendimiento, sino reina, y el entendimiento el siervo. Pero es de muy otra manera. Porque el regir es acto del que ilumina y dirige, y la luz no está en la voluntad (potencia ciega), sino en el entendimiento. Cierto; la luz no se dice de la voluntad, sino del entendimiento. Así dice David: *Resplandece sobre nosotros la luz de tu rostro, ¡oh Señor!* (Psalm. 90). Por esto Aristóteles (1. Politic. cap. 3) claramente afirma, que el entendimiento manda al apetito, con cuyo nombre expresa también la voluntad, si bien no con imperio de señor, como el alma al cuerpo, sino político, como el rey manda a los ciudadanos. Así sabiamente dice Platón (3 de leg.): «No se ha de desear ni procurar que todo siga a nuestra voluntad,

sino que nuestra voluntad siga a la prudencia.» Y además: «El rey se llama así porque rige, el cual es acto de la prudencia, a cuya virtud pertenece hacer las leyes: esta es la principal obligación del que tiene la dirección del reino.» Por esto Cicerón (lib. 1 de leg.), después de aquella definición de la ley antes citada, a saber: «La ley es la razón apoyada en la naturaleza», añade: «Por tanto opinan que la prudencia es la ley cuya fuerza está en que mande obrar bien y prohiba delinquir.» Y Aristóteles (10 Ethyc. c. 9) dice: «La ley tiene fuerza para obligar, la cual es palabra salida de la prudencia y de la mente.»

¿Quién, pues, podrá dudar ya que la ley es obra de la prudencia, y consiguientemente del entendimiento, a la cual llaman todos dictamen práctico? Este es el verdadero sentido de aquello de los Proverbios (Proverbio 8): «Por mí reinan los reyes, y los que dan leyes mandan cosas justas.» Porque, en lo que dice *reinan*, nótase la potestad de los reyes, pues toda potestad proviene de Dios, como dice el Apóstol (ad Roman. 13). En lo que añade *y los que dan leyes*, entiéndese el uso de la tal potestad. De consiguiente, por mí, diré, esto es, por la virtud de la prudencia, que de mí dimana como de fuente, los reyes hacen leyes buenas y usan rectamente de ellas.

* * *

Segunda conclusión: La ley es una proposición universal, y un dictamen de la razón práctica, que existe en forma de hábito. Esta conclusión es de Santo Tomás (1.ª 2.ae Quaest. 90). Hay que recibirla explicada de la siguiente manera: En el entendimiento hay proposiciones aprehensivas, simples unas y otras judicativas:

la ley no es simple aprehensión, sin opercepción que, sigue al juicio, no cualquiera, sino al que se da de las costumbres. A este juicio llaman práctico. Porque primero, por la primera cualidad de la prudencia, a saber, la eubulia, se investigan aquellas cosas que convienen; luego, por la sinesis (que es la segunda cualidad) se aprueban reflexivamente; en tercer lugar, por la voluntad se eligen, y por fin sigue el mandato de la prudencia, que no es dictamen por modo deliberativo, sino ciertamente imperativo: *hase de hacer o evitar.* Porque estas palabras, si así pueden llamarse, a saber, es conveniente que se haga o que no se haga, son proposiciones especulativas y todavía no tienen fuerza de ley. Pero si expresan en participio futuro ya se toman como dictámenes prácticos. Y si las dice el Príncipe y se promulgan al pueblo, ya son leyes. Mas se requiere que se den en forma de hábito, esto es, que sean firmes y permanentes para siempre. Pues los mandatos temporales, en forma de actos pasajeros, ya que no son universales, sino dados a una persona singular, acomodados al lugar y al tiempo, *haz o no hagas,* no se tienen por leyes, sino por aplicaciones de ellas, como se verá en el siguiente artículo.

Por esta conclusión se responde al primer argumento notado al principio de la cuestión, ya que se afirmó que la ley es proposición en forma de hábito, porque la ley, aunque se dé por un acto, permanece por el hábito impresa y escrita en la mente.

De aquí se sigue la falacia de algunos Neotéricos, los cuales pretenden, contra Santo Tomás, que no se necesita para obrar precepto alguno del entendimiento, no advirtiendo que contradicen, no a Santo Tomás, sino a Aristóteles. Argumenta uno de ellos en sus Mo-

rales (cap. 2. de prudent.) de esta manera: Si el mandato es proposición del entendimiento, o es aprehensiva o resolutiva: la aprehensiva ciertamente no basta para obrar, y si resolutiva, ella sola basta sin necesitarse otro mandato. Porque de seguida que uno juzga esto o aquello es bueno hacerlo, de seguida puede elegir, en la cual elección ya está el mérito, y por consiguiente de seguida puede obrar, sin necesitar otro impulso imperativo. Por lo cual, o la elección de la voluntad es impulso imperativo, o no se da otro. Y añade, no sé por qué, que esta es la opinión común, cuyos defensores, tan preclaros, no recuerdo haber visto. De dos maneras manifiesta no haber siquiera consultado a Aristóteles. Primeramente negamos que el mandato sea proposición o simplemente aprehensiva o indicativa. Porque éstas son diferencias de la proposición del modo resolutivo: mas la imperativa no es judicativa (resolutiva), sino que requiere el juicio. Y con esto se descubre la otra falacia. El mandato, como claramente enseña Aristóteles, no es el juicio que precede a la elección, sino el mandato que la sigue. Concedemos por consiguiente que el juicio, que es acto de la sinesis, basta para la elección, en la cual puede haber algún mérito; mas la elección no es bastante para la práctica y la obra, a no ser que la siga el mandato.

De este argumento saca otro tercero el mismo autor: Si la elección sigue al mandato del entendimiento, o sigue por necesidad o libremente. No por necesidad, porque ya no se necesitaría de la virtud de la prudencia para mandar, lo cual es contra Aristóteles y contra la verdad. Si se sigue libremente, se deduce que la sola elección de la voluntad no basta para mover al entendimiento, sino que se requiere además otro acto, el

cual acto, ni Aristóteles, ni Santo Tomás ni ningún otro filósofo puso jamás, sino que todos afirman que la elección sigue al mandato. Este argumento nos preocupó muy justamente. (1.ª 2.ae Quaest. 17, art. 3.) Pero creo resolverlo fácilmente respondiendo que el mandato, ni sigue necesariamente a la elección, ni requiere otro acto anterior en la voluntad más que la misma elección. Pero hay que notar, que requiriéndose, cuando una potencia ha de ser movida por otra, que ambas estén bien dispuestas; síguese que, mientras la elección no esté bien fundada, y el entendimiento por medio de la prudencia bien preparado, de la elección no resultará el mandato. Luego cuando la elección esté fundada y apoyada y el entendimiento por la prudencia preparado, seguirá de seguida a la elección el mandato; de otra manera, o tardíamente, o nunca.

Al tercer argumento, concediendo que es propio del rey el mover, se concede también que la voluntad es la motriz del entendimiento y de las demás potencias. No se sigue, sin embargo, de ahí que ella sea reina y el entendimiento siervo. Porque la voluntad no mueve como directora y cognoscente, lo cual se requiere para que sea reina. Pues esto ciertamente suena el mismo nombre de reina, *regina;* pero sí mueve empujando y arrimando las potencias a sus obras. Por esta razón las acciones humanas se llaman voluntarias, esto es, procedentes de la voluntad. Por ejemplo: Prefijada la intención del fin, a saber, *quiero enriquecerme*, la voluntad aplica el entendimiento a investigar medios. Después de deliberarlos, aquélla elige, y luego por la elección le mueve de nuevo a mandar, en lo cual consiste el regir. A esto alude el texto de la ley segunda (digest. *de legib.*), que Marciano no se avergonzó

de tomar de Crisippo Estoico, donde dice, que la ley es la reina de todas las cosas humanas y divinas.

Creo por tanto haber satisfecho a los que afirman que la ley es la voluntad de aquel que lleva la representación del pueblo, porque (como antes probamos) ninguna voluntad del Príncipe obliga, si no ha sido impuesta por edicto. Y así debe entenderse el texto de la ley antes citada *de const. princip.:* «Lo que agrada al Príncipe tiene fuerza de ley.» Indícase solamente que ninguna ley existe en el entendimiento si antes en la voluntad no ha precedido la elección: sin embargo, ni la voluntad es ley; pero si lo que agrada al Príncipe, primeramente con el entendimiento y después de viva voz lo manda, aquello será ley. Esto es, pues, el sentido: Lo que al Príncipe agradó dictar tiene valor de ley: conforme a esto la misma ley se explica a renglón seguido con estas palabras: Lo que el Emperador estatuye por carta o con su firma, o con conocimiento decreta, o llanamente lo habla, o por edicto manda, eso consta ser ley. Por lo cual no había para qué Cicerón (in libr. 1 de legib.) se empeñara en probar que la ley radica en la voluntad, por cuanto, según él, se llama así de elegir (eligendo). Porque no opina que la elección sea ley, sino que la ley sigue a la elección del Príncipe, y enseña a los súbditos a elegir entre lo bueno y lo malo, y por eso añade luego que la ley es la mente y razón del prudente, y la regla de la justicia y de la injusticia.

* * *

El cuarto argumento ya es de otra clase. Porque dice San Pablo la ley de los miembros en muy otro sentido. Distingue cuatro leyes, a saber: ley del pecado, opues-

ta a la ley de Dios, y ley de los miembros, que pelea contra la ley del entendimiento. Y si bien a algunos les parece que es una misma la ley del pecado y la de los miembros, así como son la misma la ley de Dios y la del entendimiento, nos ha parecido alargarnos un poco más en el comentario. Cierto, la ley del entendimiento es efecto de la ley de Dios, y como una impresión de ella en nuestra mente, así como la planta del pie en el polvo es efecto del mismo pie; pero la ley de los miembros es la natural inclinación de la sensualidad a sus objetos con todo el peso e ímpetu de la naturaleza; este es el efecto de la pérdida de la justicia original, con la cual la sensualidad se mantenía refrenada y obediente a la razón. La ley del pecado, o es efecto de la misma inclinación, como obrar contra la voluntad de Dios, o fué la prevaricación de los primeros padres, por la cual se relajaron los miembros, y de esta relajación proceden los pecados. Luego la ley de los miembros no es verdadera ley, porque no inclina al bien, y se dice ley por metáfora; es la naturaleza privada de la justicia original, y por ende, regla torcida que nos aparta del recto camino. Pero replicas. Si es regla, ¿cómo está fuera del entendimiento? Respóndese: la ley principalmente y *per se* está en el entendimiento como en el regulador y medida; pero dícese estar también por participación en las potencias y miembros, que mueve como en el regulado. Como el sol dícese estar en la habitación por sus efectos y el arte en la estatua. De semejante manera está la ley en los miembros.

ARTÍCULO 2.º

¿La ley se ordena al bien común?

Síguese el artículo segundo, en el cual se ha de explicar la segunda parte de la definición, que indica el fin de la ley. Son los argumentos, que no es necesario que la ley se ordene al bien común.

Primero, como dice San Isidoro (lib. 5. Ethym.) Si la ley se apoya en la razón, todo lo que apoye la razón será ley. Es así que la razón apoya no sólo cuanto se dirige al bien común, sino también lo que al particular, luego nada importa a la noción de ley que no se dirija al bien común.

Segundo. Los preceptos (según se dijo antes) tienen valor de ley, como que la fuerza de ella está en mandar y prohibir: es así que los preceptos se dan para las acciones particulares que constituyen nuestras costumbres; luego es bastante que la ley se ordene al bien particular.

En contra está el mismo San Isidoro (lib. 5. Ethym.), que dice: que está escrita no para algún bien privado, sino para utilidad común de los ciudadanos.

A la cuestión se responde con una sola conclusión. Toda ley, para que sea sólida y firme, debe enderezar a los súbditos al bien común. Esta conclusión se afirma de dos maneras, según que el bien común se tome ya por la felicidad natural que deseamos en este mundo, que es la quietud, la tranquilidad y paz de la sociedad, ya por la sobrenatural, que nos aguarda en la otra vida como último fin nuestro, al cual se ordena por natura-

leza todo bien de este siglo. Pues si atendemos la primera manera del bien común, demuéstrase de este modo. La parte, naturalmente, se ordena a su todo, como lo imperfecto a lo perfecto; es así que cada uno de los ciudadanos es parte de la ciudad; luego la ley prescrita para el bien común de toda la ciudad debe comprenderlos a ellos, como a las partes de un cuerpo, que se ordenan al servicio del todo. Concuerda con esta razón Aristóteles (Ethicor. 9.), que dice: la Justicia legal, esto es, las leyes civiles, son causa y conservación de la felicidad y de sus partes. Y Platón dice (Dialog. 1. de legib.): «El legislador debe hacer todas las leyes en gracia de la pública paz.» Por esto rechaza la costumbre de los Lacedemonios, quienes dirigían todas sus leyes a poder guerrear mejor. A los cuales dice con más prudencia Aristóteles: Hacemos la guerra para vivir en paz. Y Cicerón (lib. 2. de leg.): Consta que las leyes se han hecho para la salud de los ciudadados, la incolumidad de las ciudades y para la vida tranquila y bienaventurada de todos.

Si levantamos la mirada a la suma bienaventuranza, que es Dios, podemos añadir otra segunda y muy buena razón. Porque la ley (como decíamos antes) es la primera regla de nuestras acciones; es así que el oficio de la regla, y principalmente de la primera, es dirigir a los que regula al fin y término supremos; luego la ley y el propósito del legislador deben dirigirse al bien común.

Tómase otra razón, la tercera, de la otra condición de la ley. Porque dice el Filósofo (5. Ethic.) que toda ley es universal, esto es, impuesta a todos los hombres y de toda virtud. Lo mismo nos enseña la ley citada: «La ley es precepto común (Digest. de legib. et l. jur. eo):

Las leyes se dan en general, no para cada persona.» De aquí se deduce que se ha de dirigir al fin supremo, que es común a todos, y no se ha de acomodar a los particulares. Bien dice, pues, el mismo Aristóteles (eodem lib. cap. 1): «Las mismas leyes determinan conjuntamente de todos, o la común utilidad de todos, o de los mejores, o de los Príncipes.» Donde insinúa tres clases de gobierno, a saber: democracia, aristocracia y reino. De aquí resulta que la justicia legal comprende todas las virtudes.

Añádase, si se quiere, la razón suprema. La fuente y el origen de todas las leyes es la ley eterna de la mente divina. Es así que Dios ordena y refiere todas las cosas a sí mismo; luego las leyes todas, de tal manera deben regularse por aquella ley, que tiendan al mismo fin. Lo cual no se escondió a Platón (Dialog. 1. de legib.), en donde dice: conviene que el legislador siga tal orden que las cosas humanas siempre se enderecen a las divinas.

De aquí se sigue que si el legislador hace las leyes para su bien particular entienda que es tirano.

Síguese además que en cualquier república, es a saber, en todo un reino, todas las leyes se han de enderezar al fin del todo. No es que a cada una de las ciudades no se le hayan de permitir leyes particulares según sus condiciones, sino que todas las ciudades, como los miembros de un cuerpo, deben auxiliarse. Con todo los reinos diversos, aunque regidos por un solo rey, no deben gobernarse de manera que las cosas, riquezas, es decir, la administración del uno, se traspasen injustamente en utilidad del otro, sino que cada uno, según su propio interés, se administre. Pongo por ejemplo: Si no adquiriésemos los reinos de ultramar sino para

que todas sus riquezas viniesen a España, y sus leyes las enderezásemos a nuestro provecho, a saber, como si fuesen nuestros esclavos, no se guardaría ni el decoro de la equidad; al revés, si valiéndonos de su comercio nos sirven de ayuda como criados. Esto en cuanto al fin de las leyes. Porque de sus efectos, que son hacer buenos a los ciudadanos, y de otros puntos, que integran nuestra felicidad, trataremos en la cuestión tercera.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento, que aunque la ley que se ordena al bien de algún particular, esté fundada en razón, este fundamento se apoya en que el bien particular se ordena al bien común, como en lo especulativo la verdad de ninguna conclusión particular es sólida, sino la que se refunde en los primeros principios.

De igual manera se resuelve el segundo argumento, a saber: los preceptos sobre bienes particulares tienen fuerza de ley, porque aquellos bienes particulares se ordenan al bien común. Y no se pueden llamar leyes con propiedad a estos preceptos, sino aplicaciones de la ley a cosas particulares. Las leyes naturales (como se ha dicho y demostrado con leyes) deben ser universales. Por ejemplo, es ley: *Adorarás a un solo Dios*, la cual ni señala lugar ni tiempo ni habla con una sola persona. Sería precepto si el prelado, con justo motivo, mandase hoy a alguno celebrar misa u obligase a la ciudad hacer rogativas. Asimismo es ley: Honrar a los padres, y que los padres alimenten a los hijos. Y es precepto: cuando el juez te manda alimentar al padre o al hijo en tal necesidad. Así, pues, como la ley en general

manda sobre nuestras acciones lo que es de cosas singulares, resulta que los preceptos son aplicaciones de ella a lo particular. Por tanto, aunque una ley explique otra con más particularidades, no por eso deja de ser ley, porque siempre permanece universal. Hay, por ejemplo, ley de que nos abstengamos de trabajar en los días del Señor y de los Apóstoles, aunque es explicación de aquélla más general: Santificarás el sábado.

Artículo 3.º

Si la razón de cualquiera puede hacer la ley

El artículo tercero tratará sobre la tercera parte de la definición, que es de los autores de la ley. Argúyese que a cada uno compete hacer leyes según su condición. Primero, por el dicho del Apóstol (ad Roman.): «Los gentiles, que no tienen ley, hacen naturalmente lo que manda la ley, porque ellos son ley para sí mismos», y afirma esto de cada uno de los mortales en cuanto uno, guiado por la luz natural, conoce lo bueno y distingue lo malo.

Segundo argumento: La intención del legislador es inclinar a los ciudadanos a la virtud; es así que cada particular puede inducir a otro a la virtud; luego la razón de cualquiera puede hacer la ley.

En tercer lugar añádese la opinión de Aristóteles (10. Ethicor. circa finem), en donde compara al padre de familia en su casa con el Príncipe en su reino: como este en la ciudad, aquél gobierna en su casa; luego así como el Príncipe puede dar leyes a la ciudad, así el padre de familia a los suyos.

En contra está San Isidoro (lib. 5. Ethym., y cítase en la distinc. 2.), donde dice: La ley es la constitución del pueblo, según la cual los mayores de edad, en unión con los menores, determinaron algo. Con las cuales palabras parece indicar que no pertenece a cualquiera el dar leyes.

La cuestión presente se resume, como la anterior, en una sola conclusión. El dar leyes no pertenece a cualquiera, sino a la república y al que la representa o tiene cuidado de ella. Esta conclusión se deriva fácilmente de la que establecimos hace poco de este modo. La ley es regla que dirige al bien común; es así que dirigir al bien común pertenece a la república, de la cual este bien es el fin último; luego a ella sola y a aquel que cuida de ella pertenece la potestad de dar las leyes. Entenderás fácilmente la menor por la doctrina de Aristóteles (1. Ethic.): Las causas efectivas guardan proporción con las finales; de modo que cuando la causa efectiva es más grande, tanto el fin de la misma es más alto. Así el fin del soldado raso es defender un lugar particular, y el del general la victoria, y el del rey la paz; por eso al rey pertenece ordenar todos sus inferiores a aquel supremo fin. De la misma manera como el fin del arte de frenar pertenece al arte de montar, síguese que el arte de montar rige al arte de frenar. De consiguiente, como el bien común es fin peculiar de la república, y a él nos conducen las leyes, será propio de la república dar las leyes por las cuales nos conduzca a él. Por eso Platón en el Diálogo *de regno* dice: Oficio es del rey hacer leyes. Y lo mismo estableció Aristóteles (Ethicor. 10), y la ley *si imperiales*, C. de legib. et constit.) dice que sólo al Emperador está concedido tanto el dar las leyes como interpretarlas.

Añádese otra segunda razón: la ley tiene fuerza coercitiva (así Aristót. Ethicor. 10, y Papiniano en la l. 1. de legib., donde llama a la ley coacción); y esta fuerza y vigor sólo existe en la república y en el Príncipe; como en todo animal está la virtud para mover los miembros.

* * *

Conviene discernir con discreción entre los que pueden investigar las leyes y aquellos con cuyo consejo se investigan. Porque los jurisconsultos sacan las leyes con la razón y el juicio de las entrañas de la filosofía natural; pero la firmeza y la fuerza de obligar nadie se la puede dar mas que el que posee la jurisdicción. De aquí, como las deliberaciones de los prudentes no tienen fuerza por sí solas para dar la ley, tampoco el Príncipe debe darlas sin el consejo maduro de aquéllos.

Opónese, sin embargo, de pronto a esta conclusión un argumento. Dios es el Príncipe de todos los legisladores, y sin embargo, ni tiene república ni tiene representación de ella, puesto que no ha mendigado su autoridad de la republica. Respóndese: En esta cuestión no se afirma que cualquier gobernador tiene la representación de la república en este sentido de que sea su representante o criado, sino que es bastante que tenga cuidado de ella, sea como representante sea como su autor o señor, al cual corresponde su público gobierno.

Por manera semejante hemos de pensar de Jesucristo aun en cuanto hombre, el cual, como Redentor y rey del reino de los cielos, fué nuestro legislador. Y, por consiguiente, su vicario el Sumo Pontífice. Porque este no tiene la representación de la Iglesia como si de ella hu-

biese recibido la autoridad, sino como representante de Cristo, cuyas veces hace, y del cual únicamente, si bien sea elegido por la Iglesia, recibe su autoridad. Lo mismo hemos de pensar sobre los Obispos y Prelados elegidos por él. Mas los reyes seglares y los monarcas son de otra manera. Porque no han sido instituídos próxima e inmediatamente (como suele decirse) por Dios, a excepción de Saul y David y sus descendientes, a los cuales dió él mismo el cetro, sino que (como dice la ley. *quod placuit,* digest. de constit. princ.) los reyes y los príncipes son creados por el pueblo, a los cuales traspasa su imperio y potestad, como después se declarará (Quaest 6., y más largamente lib. 3. quaest. 4). De aquí que aquellas palabras del Sabio (Proverb. 8.) antes citadas: por mí reinan los reyes, etc., no se han de entender de otra manera, sino que por él mismo, como autor del derecho natural, ha sido concedido a los hombres que cada república (o nación) tiene derecho a regirse a sí misma, y, por consiguiente, donde lo pida la razón, que es emanación de la divina luz, traspase a otro su potestad y por las leyes de él se gobierne más cuidadosamente. Sobre los primeros legisladores hablan muy variamente las historias antiguas. Plinio (lib. 7. Natural. histor. cap. 56) dice que Ceres fué la primera entre todas en dar leyes; otros piensan que fué Radamanto. Pero Josefo prueba claramente contra Apión y con mucha erudición esta verdad, que el primero entre los mortales en promulgar leyes sagradas fué Moisés, como entregadas a él por la divinidad. Porque mucho tiempo después existieron los legisladores, de que habla San Isidoro en el libro 5.º: Faroneo, dice, rey, fué el primero que dió leyes a los griegos; Mercurio Trimegisto a los egipcios, Solon a los atenienses,

Licurgo a los lacedemonios, y por fin Numa Pompilio, que sucedió a Rómulo, a los romanos.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento, que en el hombre existe la ley de dos maneras; de una manera como en el regulador, y así está en el legislador; de otra manera como en el regulado, y así está en cada uno de los hombres, según el texto del Salmo: «Resplandece sobre nosotros la luz de tu rostro.» Por lo cual añade a esto el Apóstol: «Los cuales ostentan la ley escrita en sus corazones, a saber, escrita por Dios mismo, dador de las leyes.»

Al segundo argumento responde el Filósofo (10. Ethicor. cap. 9) donde dice que la ley tiene fuerza coercitiva. Puede pues, un hombre privado mover a la virtud a cualquier ciudadano con avisos y consejos; mas no completamente, esto es, obligándole; y por eso los tales consejos no tendrán valor y fuerza de ley.

Y casi de igual modo se responde de seguida al tercero. Concédese que el padre de familia puede establecer algunos preceptos en su casa, los cuales podrá exigir con la autoridad de padre, hasta con azotes. Mas como la casa no es república perfecta, así ni sus preceptos tienen absoluta fuerza de ley ni puede poner a los suyos en la cárcel, ni mandarlos al destierro, ni castigarlos con esta clase de penas; como más largamente se declarará en el libro 5., cuestión 2., donde más copiosamente trataremos de la patria potestad.

Artículo 4.º

Si la promulgación es esencial a la ley

Resta, por fin, que el artículo cuarto declare la última parte de la definición, en la cual se anotaba la forma de dar la ley. Arguméntase, pues, que no es necesaria la promulgación de la ley para que tenga fuerza de tal. Primeramente, la ley natural obliga a todos universalmente, la cual, sin embargo, no necesita de promulgación, puesto que ni en el estado de la inocencia, ni después de corrompida la naturaleza, antes de Moisés, fué esta ley promulgada.

Segundo. La ley divina antigua (como dice Santo Tomás 1.ª 2.æ quaest. 103, art. 4.) cesó en el momento de la muerte de Cristo, cuando el Redentor dijo: Todo ha sido consumado; y desde entonces créese que comenzó la obligación de la nueva. Porque la cesación de la una fué el comienzo de la otra; de otra manera el mundo hubiera estado por algún espacio de tiempo sin ley divina que le obligara. Y, sin embargo, no se hizo entonces la promulgación de la ley, sino en la fiesta de Pentecostés; luego la obligación de la ley no depende de la promulgación.

Y tercero: La ley civil obliga a los ausentes, ante los cuales no se promulga, y asimismo a los venideros, para los cuales no es ya necesaria más promulgación.

En contra, sin embargo, leemos (distinc. 4 c. *in istis*) que las leyes entonces se instituyen cuando se promulgan.

* * *

A la cuestión se responde con dos conclusiones. Primera: Ninguna ley tiene valor de tal antes de la pro-

mulgación, sino que (como afirma el decreto citado) entonces se instituye cuando se promulga. Así no tiene esta conclusión (según piensan algunos) excepción ninguna. Y se prueba por la naturaleza de la misma ley. Porque es la regla y medida de nuestras acciones. Es así que la regla, si no se aplica a los que obran, es vana, y no se puede aplicar sino por su conocimiento, porque el que usa de la regla tiene necesidad de verla; es, pues, consiguiente que antes de la promulgación, por la cual es conocida de los súbditos, no les obligue, sino que entonces manda, cuando es promulgada. De donde (l. leges. Cap. de legib. et constit.) las leyes sacratísimas que miran a la vida de los hombres deben ser conocidas de ellos. Y en la auténtica *ut factae novae constit.*, etc., determina que las leyes tienen valor cuando son manifestadas a todos en común. Lo mismo dice el derecho canónico (ut extra. de postulation. prael. capit. *ad haec* y de constitut. c. *cognoscentes*).

¿Dudas qué se ha de entender con el nombre de promulgación? ¿Si no se ha de tener la ley por promulgada hasta que llegue a la noticia de todos? Pues parece que el raciocinio anterior así lo persuade. Porque si la ley se aplica por medio de su conocimiento, resulta que no obliga hasta que de todos sea conocida, y, por tanto, no se tenga por promulgada. Y se confirma porque a aquel que la desconoce excusa su ignorancia, lo que no sucedería si estuviera atado con el vínculo de la ley.

En virtud de este argumento se establece la segunda conclusión, La ley, para que se tenga por promulgada, no necesita que llegue a la noticia de todos, sino que se promulga cuando se lee solemnemente en la curia del Príncipe, o en la provincia con el primer pregón, o de otra manera legítima. Así se dice en el capítulo pri-

mero citado *de postulat. prael.* y en la alegada Authen.; y la razón es porque entonces se promulga la ley cuando se establece bajo forma de mandato. Y entonces se da el mandato, de seguida que públicamente notifica; uego así que se notifica solemnemente, se tiene por promulgada y tiene fuerza de mandato.

Queda, sin embargo, un escrúpulo. ¿Acaso de seguida que, por ejemplo, es promulgada la ley en la curia del César, están obligados a ella todos los habitantes del reino? Porque esto parece contra la razón. Pues de esa manera ni los más distantes, a quienes no pudo llegar su noticia, se excusarían por ignorancia, lo que sería necesario afirmar. Acerca de esto, aunque parezca cuestión de nombres, los doctores de ambos derechos parece que hablan de otro modo del que dicta la razón. Pues el Panormitano y los demás sobre el texto del capítulo *cognoscentes* (extra de constit.) y Juan Andrés sobre el texto *data Romœ* del libro sexto, y Bald. sobre la ley también citada *Leges sacratissimae*, Cap. de legib., si bien afirman que la ley se promulga cuando se notifica solemnemente, sin embargo, opinan que nadie está obligado a ella antes de conocerla, menos cuando el hombre tenga ignorancia crasa y culpable. Y el motivo es que piensan ser lo mismo estar excusado por ignorancia y no obligarle la ley.

Contra estos se establece la tercera conclusión. Luego que es promulgada la ley solemnemente en la curia o en la capital del reino, obliga a todos, aunque los ignorantes de ella sin culpa se excusen de falta. Pruébanse ambas partes de la conclusión. Porque la ley es promulgada en general. Pero no dice: Mandamos a los habitantes de esta ciudad, sino a todos cuantos viven bajo nuestro dominio; luego a todos universalmente obli-

ga. En segundo lugar se prueba: Si el predicador, por ejemplo, u otra persona privada me notifica la ley dada, ya entonces no me excusaría la ignorancia; y, sin embargo, aquel que me la notificó no me obligó; luego la promulgación solemne que precedió ya me había obligado. En tercer lugar: Si no estuvieran todos obligados a la ley desde su solemne publicación, seguiríase que los ignorantes no estarían propiamente excusados, porque la excusación es respecto de la obligación que uno tiene, y según la opinión contraria, los ignorantes todavía no están obligados. Hay que afirmar, pues, ambas cosas como expresa nuestra conclusión, a saber: que la ley obliga a los oyentes y a los ausentes, de cuya obligación, sin embargo, están libres los ignorantes.

* * *

Sin embargo, alguno instará más preguntando si bastará promulgar la ley en un solo lugar solemnemente para que todos los súbditos de aquella jurisdicción estén obligados a ella. Por ejemplo: Si el César, señor de muchos reinos, promulgase una ley en Toledo, en la cual comprendiese a los belgas, flamencos, italianos e indios; y si el Papa en Roma, o un concilio universal, diese solemnemente una ley, ¿obligarían en seguida a todos?

Y para declarar con más claridad el nervio de la duda, damos un ejemplo de una ley irritante y que invalida la materia del contrato. Si ahora el Papa prohibiese el matrimonio en el quinto grado, o bien supongamos que no existía la ley irritante de los actos del pupilo que enajena sus bienes, sino que ahora empieza, ¿desde entonces serían inválidos tales contratos, aun entre

los ignorantes? Porque, cuanto a la culpa y a la pena, ya se ha dicho bastante, que los que con ignorancia los hiciesen después de ella estaban excusados; pero, ¿sería válido el matrimonio, así como el contrato del pupilo?

Respóndese primeramente que no basta que el César haya dado la ley en un reino para que obligue a todos, sino hasta que se promulgue en cada uno, como si fuesen de diversos reyes, porque no se toman por una sola nación, sólo porque están bajo el dominio del mismo rey; sino que si son diversas provincias muy distantes no se da la ley por promulgada antes de publicarse en todas. No sería equitativo que la ley promulgada en Toledo, ya desde entonces obligase a los indios. Es, pues, muy sabia la determinación (Authen. citat. *ut factae novae*, etc.) de que las leyes de los Emperadores Romanos comenzaran a tener valor en la república y ponerse en práctica después de dos meses. Si el tener valor es lo mismo que tener fuerza de mandato, resulta que ni los enterados antes estaban obligados; pero si se entiende conforme a nuestra tercera conclusión, esto es, que aunque obliguen desde que se promulgan, pero que hasta pasados dos meses puede uno acogerse a su ignorancia, esto se ha de entender respecto del foro externo, porque cuanto a la conciencia, aquellos que las conociesen antes perderían de seguida el derecho de excusarse, y los que sin culpa las ignorasen por más tiempo tendrían lugar a excusa.

Acerca de las leyes de aquellos que son inferiores a los príncipes, puesto que están al frente de más reducidos dominios, no es de creer que requieran más demoras para que sean obligatorias.

* * *

Con todo, del Sumo Pontífice afirma el Panormitano (c. Noverit. de sent. excom.) que basta que sus leyes se publiquen en Roma; al cual siguen algunos afirmando que el Sumo Pontífice tiene pies de plomo, con los cuales no puede andar. Y Silvio (palabra *lex* quaest. 6.) dice que así se guarda en la práctica. Pero es cierto que el mismo Panormitano (super c. *cognoscentes* de constit.), de tal manera se explica según la común opinión, que afirma que la ley, desde el mismo punto de la promulgación tiene valor, no cuanto a la culpa y la pena, pero sí cuanto a la rescisión de los contratos. Como si en un Concilio se diese la ley de que en adelante no reciban el sacerdocio los hijos ilegítimos, o que tales prebendas no se confirieran sino a determinados hombres, todas las colaciones en contra se tendrían desde aquel momento por inválidas. Lo que yo creo fácilmente. Con todo, como los matrimonios no se pueden disolver sin injuria, y así otros pactos semejantes, ciertamente no deben anularse por la ley sino por la que comience a valer cuando esté promulgada en la provincia; de otro modo estaría llena de peligros.

Respecto de las demás que no son irritantes, poco importa que digamos que luego de publicadas en Roma ya obligan. No obstante, quienes las ignoran se excusan de culpa y de pena. Pienso con todo (si no es que el Papa declare en su ley otra cosa) que nunca intenta obligar sino desde la promulgación en el reino. Porque cuando por culpa o por otro defecto quiere inhabilitar a una persona, expresamente añade: *desde ahora o desde entonces;* como a quien obtuvo dos prebendas (determinó en el lib. 6.) le hace inhábil desde el momento. Y una cosa semejante hay en la Clementina *Nollentes*, de Haeretic.

Nótese aquí como cosa cierta que las leyes revocatorias de privilegios no tienen fuerza hasta que sean promulgadas, no sólo en el reino, sino en la diócesis. Por ejemplo, cuando se revocan las indulgencias o se suspenden, cualquiera puede sin culpa usar de los privilegios concedidos hasta que la revocación se promulgue en la Iglesia Metropolitana. Ni es esto sólo, sino además, si alguno en aquel mismo momento fuese absuelto sacramentalmente de reservados en virtud del privilegio de las indulgencias, la absolución es válida.

* * *

He aquí explicada la definición de la ley puesta al principio de la cuestión en todas sus partes, que eran cuatro, y por ende aquella (digest. de legib. et senat. cons.) que sabiamente dió Papiniano de otros cuatro miembros. Dice: *La ley es un mandato común*; aquí se expresa el primer acto sustancial, porque el mandato es acto de la prudencia y debe ponerse para el bien de todos; *consultado con varones prudentes*, con las cuales palabras declara que ningún mandato está en el entendimiento sin que antes preceda el consejo; por donde ni el rey ha de dar las leyes sin la consulta de los prudentes. *Represión de los delitos que se cometen por voluntad o por ignorancia.* He aquí su virtud o fuerza coercitiva de los malhechores que a sabiendas o con ignorancia vencible faltan. *Seguridad de toda la nación;* con esta frase declara elegantemente la naturaleza de la ley; pues por medio de las leyes la nación y el príncipe se constituyen en fiador de que se vivirá en todas partes con seguridad y confianza; asegura que no habrá ningún perturbador de la paz y ninguno que injus-

tamente se atreva a causar daño a otro; y si alguno hubiere, el mismo príncipe exigirá el castigo.

* * *

Al primer argumento de la ley natural respondemos que queda promulgada por la razón natural y el instinto, a saber: escrita en la mente de los mortales. Por lo tanto, en el estado de la inocencia, esclarecida la luz natural, no fué necesaria otra promulgación de ese derecho. Ni aun después, hasta que, obscurecida la mente de los hombres, tuvo necesidad de que se le explicase el Decálogo por medio de la ley escrita. Así ningún mortal puede, acerca de los principios naturales, pretender excusarse por ignorancia. Ahora, acerca de otros que requieren un discurso más atento, como el de la fornificación libre, acaso podrían tener excusa. Por semejante razón, si aún se diesen algunos bárbaros que contrajesen matrimonios nefandos contra la naturaleza, como si los padres se uniesen con sus hijas, tales matrimonios se disolverían; porque no era posible ignorar tan culpable torpeza sino por ignorancia crasa. No así si contrajesen en segundo grado o en otro, los cuales estaban prohibidos antes sólo a los judíos, y ahora lo están terminantemente a los cristianos.

Al segundo argumento de la ley divina se responde, que no se tiene por promulgada porque Dios la haya revelado a alguna persona privada, hasta que la misma, como su ministro, no lo declare solemnemente. Por ejemplo: Dios mandó a Abrahan circuncidar a los suyos varones, lo cual había de ser ley solemne para sus descendientes. Mas esta ley no obligaba a todos en el momento (fuera de él mismo), hasta que Abrahan la promulgó en nombre de Dios. Lo mismo hemos de pensar

de la ley Mosaica cuanto a las ceremonias de derecho natural y a las judiciales: como que nadie se uniese con la mujer del padre o del tío paterno. Los que, después de revelada la ley a Moisés, antes de su promulgación, se uniesen en tal grado, no sólo se excusarían de culpa, pero ni tendrían que separarse. Al revés después de la promulgación: entonces, aun los que se uniesen con ignorancia, libres de culpa y todo, habrían de separarse. La razón de esto es que Dios determinó promulgar las leyes a los hombres según la naturaleza de ellos y su ingenio.

* * *

Con todo, la ley de Cristo, así que fué promulgada en Jerusalén después de su pasión y resurrección, obligó a todo el mundo: la predicación de los Discípulos no imponía nueva obligación, sino declaraba la ley, a la que Cristo había sujetado al mundo, y con eso quitaba la ignorancia que hasta entonces excusaba.

Para responder en forma al argumento tercero, concédese que en aquel mismo momento en que Cristo entregó su alma murió la ley antigua, si bien no fuera en seguida mortífera, y desde luego tuvieron ya fuerza nuestros Sacramentos. El bautismo tenía ya valor desde el bautismo de Cristo, como prueba Santo Tomás (3.ª parte q. 66.) Mas cuanto a la obligación de toda la ley evangélica, aunque le parezca a Escoto (in 4. distin. 3. q. 4) que no comenzó sino desde el día de Pentecostés, cuando los Apóstoles, confirmados con la virtud de lo alto, comenzaron a predicarla; con todo, se ha de opinar acaso de otra manera. Porque ya antes había mandado Cristo a los Apóstoles: *Id, predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bau-*

tizado se salvará. Luego desde este día, dice Santo Tomás en el lugar antes citado, tuvo fuerza de mandato. Y como el recibir el bautismo es profesar toda la ley, se ha de afirmar más bien con el mismo Doctor que entonces promulgó el mismo Cristo su ley por primera vez.

Sin embargo, concedido esto, síguese que desde el momento de la muerte hasta aquel punto estuvo el mundo sin obligación a ninguna ley divina, porque la antigua cesó en muriendo Cristo. Si a alguno suena esto muy duramente, puede también afirmarse que Cristo en vida promulgó su ley, la cual había de comenzar a obligar, cuando al expirar él mató a la antigua. Pues en el ara de la cruz con su nuevo sacerdocio dejó anticuado el viejo; y transformado el sacerdocio (dice San Pablo a los Hebreos), es necesario que también se transforme la ley. Si bien no sería ningún absurdo que en el triduo y un poco tiempo después de la Resurrección no obligase la ley nueva. Sin embargo, a mí me parece más probable la primera respuesta, como demostraremos en el libro próximo, cuestión 5, donde se ha de examinar de propósito esta materia de la cesación de los preceptos legales.

Al tercer argumento se responde que, habiendo de ser promulgada por escrito, esa escritura habla a los ausentes y a los venideros; por esto dice San Isidoro que la ley es una determinación escrita y toma el nombre de *leer*, y por eso se ofrece a ser leída. Si bien esto se entiende solamente de la ley civil, porque la ley natural está escrita en la mente, y el derecho de gentes está coleccionado en la misma.

CUESTIÓN 2.ª

De los efectos de la ley

(Santo Thom. 1. 2. Quaest. 92)

Artículo 1.º

Si es efecto de la ley hacer a los hombres buenos mandando y prohibiendo

La cuestión tiene dos artículos: uno sobre el efecto de la ley, y otro sobre el acto de la misma. Conviene acerca de esto distinguir atentamente cuatro cosas. Porque el fin de la ley es la consecución del bien común, en el cual está la felicidad; del cual se ha tratado en el artículo 2.º: su efecto es la bondad y honestidad, por la cual se tiende a él: el acto (al que llaman la fuerza de la ley) es mandar y prohibir; pero su poder y el nervio es obligar y forzar, de lo cual se ha de tratar en la cuestión 6.ª.

Objétase, pues, que no es efecto de la ley hacer buenos a los hombres. Porque la virtud es (según el Filósofo, 2. Ethicor.), la que hace bueno al que la tiene, y buena su obra: es así que la virtud es don de Dios, como dice aquella célebre definición de San Agustín, que se saca del libro 2. *de libert. arbitr.:* «La virtud es una cualidad buena del alma, etc., con la cual Dios

obra en nosotros sin nosotros»; luego la ley no es la que hace buenos a los que la tienen.

Segundo. La ley no hace buenos más que a los que la obedecen; luego aquel bien de la obediencia no lo causa la ley, sino que se presupone.

Tercero. La ley (como se ha dicho) se dirige al bien común de la nación: luego efecto de ella es sólo hacer buenos a los ciudadanos, a saber, obedientes a las leyes y a los magistrados en orden al bien común: es así que esto no es bastante para que un hombre sea enteramente bueno; porque puede ser malo en las cosas que permite la ley civil; luego...

En contra está el mismo Filósofo, el cual al principio del 2.º libro (Ethicor.) dice que la intención de todo legislador es hacer buenos a los hombres.

* * *

A esta cuestión se responde con dos conclusiones.

La primera es: El efecto de la ley, que principalmente debe mirar el legislador, es hacer buenos a sus súbditos, por medio de la cual bondad consigan el fin humano, que es nuestra felicidad. Esta conclusión se deduce fácilmente de la decisión de la cuestión superior. Porque el fin de la ley es el bien común, en que consiste nuestra bienaventuranza: es así que nadie lo consigue sino por el ejercicio de las virtudes, que hacen bueno al que las tiene; tanto más cuando (como dice el Filósofo) la felicidad de este mundo está en la práctica de las virtudes: luego es efecto de la ley hacer a los hombres diligentes y probos.

Mas como este raciocinio se aplica sólo a la ley que tiene verdadera razón de tal, Santo Tomás (1. 2. q. 92) escogitó otro raciocinio, que comprende a toda ley,

aun la metafórica. La ley, dice, como sea un dictamen de la razón, con el cual el que preside gobierna a los súbditos, se ordena a que sus súbditos le obedezcan bien. Este es el propósito de cualquier mandato: y la virtud propia del que es súbdito de otro, es obedecer bien a su superior (como dice Aristóteles al fin del 1. Politic.), como la virtud del apetito sensitivo es el de obedecer pronto a la razón: luego la intención de la ley es el inclinar a sus súbditos a la virtud propia de los mismos, puesto que por ella la cumplen. Esta virtud hace bueno al que la tiene, y buenas sus obras: luego es efecto de cualquiera ley hacer buenos a los hombres. Si la intención del legislador tiende a lo que es verdadera y simplemente bueno, también la ley inducirá en los súbditos la verdadera bondad: mas si no fuera el bien simplemente, sino lo útil o deleitable para sí, contrario a la justicia, entonces la ley hará a los súbditos buenos, no simplemente, sino en orden a aquel fin: como si hubiera ley para adquirir riquezas, les intruiría bien para este fin, y si la hubiese para robar, los haría ladrones aptos. Porque también en los malos hay obediencia a la ley, que tiene apariencia de bien, no honesto, sino o deleitable o útil.

Mas este raciocinio no prueba bastantemente la cuestión: porque nuestra conclusión es que la ley hace a los hombres buenos, y este raciocinio sólo saca que los hace buenos súbditos, lo que es menos. Porque Aristóteles (Politicor. 3. cap. 3) distíngue el buen ciudadano del hombre bueno. Un ciudadano se llama bueno si es buen súbdito, esto es, obediente al mandato de la ley; pero el hombre bueno tiene algo más de probidad. Porque, comoquiera que la ley civil permita muchas cosas impunemente, puede uno obedecer las leyes, y, sin

embargo, ser malo, a saber, avaro, fornicario, etcétera, como antes razonábamos. Luego no es bastante que la ley haga buenos súbditos para que haga a los hombres simplemente buenos. Cayetano (eod. loco) intenta defender la razón de Santo Tomás de esta manera: si bien el que obedece a una ley cualquiera particular, a saber, la humana, no es por eso hombre bueno; sin embargo, el que obedece bien a toda ley en general, a saber, la natural y la divina, no puede menos de ser hombre absolutamente bueno, porque las tales leyes mandan sobre todas las virtudes. Pero esta explicación (a menos que yo me alucine) no se aviene bien con la mente de Santo Tomás. Porque si él pensase esto, hubiera hablado en conjunto, que la universidad de las leyes hace a los hombres buenos; pero no asegura esto solo, sino que ese es el efecto de cualquiera ley *per se*. Porque dice así. Toda ley se ordena a ser obedecida por los súbditos. Luego el verdadero sentido de Santo Tomás es que el efecto de toda ley es hacer buenos a los hombres en su orden y grado, esto es, respecto del fin peculiar de cada ley: como de la ley de la justicia hacerlos justos, de la ley de la fortaleza fuertes, de la ley de la templanza sobrios, etc. Y así la conclusión buena era que si hace un buen súbdito, hace un hombre bueno en tal materia. De donde se sigue que la ley eterna y la natural, que enseñan y mandan todas las virtudes, hacen a los hombres completos por todas partes.

* * *

Dudará alguno acaso acerca de esta conclusión, si es tan universal que comprenda en su enunciado al legislador secular y a sus leyes, esto es; si es deber de los

príncipes y reyes hacer a los ciudadanos buenos en cuanto al alma. Hay en contra un argumento aparente, que en eso se diferencian los prelados eclesiásticos y los príncipes seculares, que aquéllos, mirando a lo espiritual, deben cuidar de las almas; pero éstos sólo deben cuidar de la paz y del estado quieto y tranquilo de la república. Así podría pensar el vulgo. Arguméntase por Aristóteles (1. Politic. cap. 2), donde dice: que la ciudad se fundó en orden a vivir, esto es, por la suficiencia de la vida. De la casa sale la aldea, de las aldeas se forman las ciudades, para que así se completen mutuamente los ciudadanos con sus artes diversas y diferentes comercios: luego no hay que pedir más de las leyes civiles.

No obstante esto, hay que asentar la conclusión universalmente: Los filósofos, que enseñan ser fin del legislador la bondad de los ciudadanos y la honestidad de las costumbres, no pensaban en la sociedad eclesiástica, sino que afirmaban esto de los reyes. Por tanto conviene recordar la diferencia entre las virtudes y las artes intelectuales y las ciencias. El arte puede hacer un buen pintor o un buen escultor; y la ciencia un buen Teólogo o un buen jurisconsulto; mas sola la virtud moral puede hacer un hombre bueno. Por tanto todas las leyes civiles, ya versen acerca de las artes, ya acerca de otras cosas, todas se han de dirigir al bien del alma, con el cual se labra nuestra felicidad; y por esto dijo Aristóteles muy bien en el lugar citado, que la ciudad se funda en orden al vivir, pero existe por gracia del bien vivir. Poque la reunión de los ciudadanos no sólo presta ayuda y facilidades a la vida corporal, sino principalmente a la espiritual. No podrían los hombres separados y solitarios enseñar a los ignoran-

tes, reprimir a los malhechores, ni ayudarse mutuamente, con consejos y saludables advertencias en orden a la felicidad, como lo hacen reunidos. Porque por lo mismo que el hombre ha nacido para la felicidad, por lo mismo es animal social: y por esto el solitario, a menos que viva una vida evangélica, es una bestia.

Y por la misma causa, como era la felicidad que se proponían los antiguos, así eran las leyes que daban: como los Epicúreos las que servían para saciar la voluptuosidad, y otros otras con las cuales se acumulasen las riquezas o los honores. Y los Lacedemonios (como dice Platón en el primer lib. de legib.), quienes colocaban la felicidad en ser vencedores de todos y señores, escogitaban aquellas leyes que más se acomodasen para hacer más fácilmente las guerras. Por tanto, los príncipes, que claramente conocen la verdadera felicidad, a ella deben enderezar todas las leyes. Dice Aristóteles (Ethicor. 9): *Las leyes justas son causa productora de la felicidad.* Y no pueden los ciudadanos conservar decoroso el estado de la república con las acciones externas, si no están robustecidas con los hábitos internos de las virtudes. Y por fin añádese que todo poder procede del Señor Dios: por lo cual a ese poder, nos amonesta San Pablo, debe estar sujeto todo hombre: es así que Dios ordenó y dirigió a Sí todas las cosas: luego a Él deben dirigir los príncipes sus leyes.

No se diferencia, pues, en esto la potestad secular de la espiritual, sino solamente en que, debiendo ambas mirar en sus leyes el mismo fin de la felicidad última, la espiritual está por encima de la secular, a saber: que establece leyes sobre las cosas sagradas, y que si el príncipe secular se aparta en sus leyes de la

verdadera felicidad, las enmienda y corrige, y reprime a los mismos príncipes. Entonces tiene lugar aquello (S. Paulo, 1. ad Corinth.): *El hombre animal no conoce las cosas que son del espíritu de Dios: mas el hombre espiritual dicierne todas las cosas, y él no es juzgado por nadie.*

Añádese, por fin, a esto que, a causa de afirmar esta verdad, Aristóteles (eod. loco. 3. Politicor. cap. 3), después de distinguir entre el buen ciudadano y el hombre bueno, añade que el Príncipe necesita ser un varón bueno, esto es, adornado de todas las virtudes. Y la razón es, porque el gobernar es oficio y acto de la prudencia, la cual, si no va acompañada de todas las virtudes, no puede ser verdadera; pues el prudente juzga de todas las cosas, y porque cual es uno así le parece el fin, es necesario que esté bien inclinado a todas las cosas de que debe juzgar.

* * *

Pero objetarás: Parece que no es necesaria mayor virtud en el príncipe para obrar que en el ciudadano para obedecer. Porque así como toda la bondad del súbdito, en cuanto tal, consiste en obedecer bien, así toda la bondad del príncipe en mandar bien; los mandatos que este da aquel los cumple; luego como en la república civil no todos los males se prohiben, resulta que si no se requiere toda virtud para ser buen ciudadano, tampoco para ser buen príncipe.

Respóndese que no hay igual razón, porque el príncipe debe dar leyes sobre todas las virtudes, y (como dice el Filósofo, 1. Politic. c. último) ¿cómo si el que manda no es sobrio, justo ni fuerte mandará rectamente acerca de estas virtudes? Y aunque permita, sin faltar, algu-

nas cosas, como la prostitución, las mentiras y los banquetes, esto no lo debe hacer por capricho, sino con reflexión. Debe ser tan casto que, para evitar mayores torpezas, permita la prostitución donde convenga, y tan generoso, que para evitar los hurtos permita alguna forma de usura. En suma, como el médico es el moderador de la salud del cuerpo, así el príncipe, que tiene el régimen de la república, como médico de las almas, con ese fin debe regularlo todo.

* * *

Sea la conclusión segunda de este artículo: Aunque siempre debe el príncipe tener los ojos puestos en la bondad de los ciudadanos, con todo debe también fomentar con leyes las artes e industrias de la república, y proveer de alimentos y demás cosas necesarias a la vida temporal, tanto en tiempo de paz como de guerra. Así como aumentar la hacienda y los honores de los ciudadanos; de manera, sin embargo, que como son honores de la vida presente, son ayuda de la felicidad futura.

Cuanto al primer argumento, se concede que toda virtud es regalo y don de Dios; no que se nos dé sin nuestra cooperación, sino obrando por nuestra parte, si bien no de la misma manera. Porque hay entre las virtudes unas infusas y otras adquiridas. La infusa nos la da Dios de sí solo, aunque a los adultos no sin su consentimiento y disposición. De la adquirida, aunque Dios nos la dé como autor de la naturaleza, es causa también nuestro hábito; por eso se llama adquirida, porque se hace con nuestra costumbre. Mas como ninguna de ambas cooperaciones tiener ser de virtud sim-

plemente dicha si Dios no las aceptara por la gracia, de la cual gracia primera nosotros no somos causa por el mérito, dice bien San Agustín que toda virtud se nos da a nosotros sin nosotros. Sin embargo, como nuestras obras son reguladas por las leyes, y por ellas con el favor de Dios nos adornamos con esa probidad de costumbres, decimos que por las leyes nos hacemos buenos, de la manera con que Aristóteles (2. Politic.) dice que los legisladores hacen buenos a los que se acostumbran.

Respóndese al segundo, que no siempre el que obedece a la ley lo hace por el bien de la virtud, sino por temor a veces de la pena con que la ley conmina, la cual después le lleva a sujetarse a la razón de buen grado. Con todo, hay también algunos principios naturales de la virtud, ingénitos en nosotros antes de la ley, para que uno pueda obedecer a la ley, con cuya obediencia adquirir perfectamente las virtudes.

Al tercer argumento ya se ha respondido. Porque la ley civil, cualquiera que sea, no intenta mas que hacer buenos súbditos, esto es, prontos cumplidores; y como la república no puede subsistir si no consta de partes que se sujeten al todo, como ni el cuerpo a quien no obedecen los miembros, basta, pues, a la firmeza de la república con que el príncipe posea todas las virtudes y los ciudadanos sean buenos súbditos. Aun cuando no todos sean varones de virtud cumplida, como dice Aris tóteles (3. Politic.). Sin embargo, los que dan oídos a la ley natural y a la divina, esos son buenos ciudadanos y varones integérrimos, como se ha dicho arriba.

No es necesario tratar de las leyes tiránicas, puesto que no son verdaderas leyes, porque no hacen buenos a los ciudadanos. No tienen más de bondad sino que ha-

cen obedientes a los súbditos, o por temor de la pena o por otro motivo desordenado.

Artículo 2.º

Si están convenientemente señalados los actos de la ley

Síguese el artículo segundo sobre los actos de la ley. Parece que no son cuatro, a saber: mandar, prohibir, permitir y castigar. Porque ley es lo mismo que precepto e imperio, como arriba queda demostrado; luego no es necesario distinguir entre mandar y prohibir.

Segundo: Es efecto de la ley inclinar los súbditos al bien; es así que el consejo induce a lo mismo, e igualmente el premio; porque dice el Jurisconsulto (l. 1 de Instit. et jure, digest.), que desea hacerlos buenos no sólo por el miedo de las penas, sino también por el aliciente de los premios; luego el aconsejar y el premiar, no menos que el mandar y el castigar, son actos de la ley.

Y es más fuerte el tercer argumento: Es efecto de la ley hacer buenos a los hombres; es así que obedecer a la ley sólo por miedo a la pena no es simplemente bueno, porque el miedo servil, aunque es moralmente bueno, no llega, sin embargo, a la línea de la virtud; luego el castigar no es acto de la ley.

En contra está, entre los jurisconsultos, Modestino (Digest. de legib. et senat. consult.), que dice: Es oficio de la ley mandar, prohibir, permitir y castigar.

* * *

A esta cuestión se responde con la siguiente conclusión: El acto de la ley y su virtud es cuádruple, como

enseña el Jurisconsulto en la ley citada. Y no se opone la opinión de San Isidoro (lib. 5. Ethymol), donde habla solo de tres. Pues dice: Toda ley, o permite algo, como que el varón fuerte apetezca el premio, o lo prohibe, como que sea lícito a nadie pretender casarse con las vírgenes consagradas; o lo castiga, como que pague con la cabeza quien ha causado la muerte. Porque bajo el nombre de permitir comprende también los mandatos según costumbre de los sabios. Así se expresa en el C. de legib. et senat. consult., l. *leges sacratissimae*: *Todos por el mandato de ley se apartan de lo prohibido y sigan lo permitido*. No es creíble que se le pasara por alto la principal función de la ley.

Mas, como quiera que sean tres las diferencias de las acciones humanas, a saber, la primera de aquellas, que por su naturaleza son buenas; la segunda de aquéllas, que por su naturaleza son malas, y la tercera de aquéllas, que son indiferentes. Respecto de las primeras, el acto de la ley es mandar, como, *adorarás un solo Dios, honrarás a los padres*. Por lo que dice Aristóteles (5. Ethicor.): *La ley manda sobre todos los actos de las virtudes*. Respecto de las otras de la segunda clase es el prohibir, como, *no jurarás en vano por Dios, no matarás*. Y respecto de las acciones de la tercera clase es el permitir, como, *el que quiera puede negociar por el lucro*. Pero como la ley es un dictamen de la razón por el cual los hombres se mueven a obrar, resulta que, a la manera de la razón especulativa, la cual deduce una cosa por medio de otra, aparta a sus súbditos de lo prohibido por medio de las penas y los contiene en su deber; de esta manera se le añade un cuarto acto, que es el castigar.

Sin embargo, se objeta contra cada uno de los miem-

bros de esta consecuencia. Lo primero, las leyes no sólo acostumbran mandar los cosas que por su naturaleza son buenas, sino también las que son puestas por la ley en lugar de virtudes; ni solamente se prohiben las que de suyo son malas, sino también las que son malas por prohibirlas la ley. De aquí ha salido aquella célebre distinción. Unas cosas están prohibidas porque son malas, y otras son malas porque están prohibidas. A saber, consagrar un día de fiesta a una divinidad, en el cual día antes era indiferente trabajar, es virtud de religión sólo por la ley. El andar los ciudadanos armados por la noche, que antes era indiferente, es vicio por la prohibición de la ley.

Respóndese que cuando dijimos que el acto de mandar versaba sobre lo que es bueno de suyo, se ha de extender también a lo que algún motivo señala como bueno. Porque la ley no debe mandar nada, sino lo que la razón, atendiendo al tiempo y al lugar, demuestre ser bueno. Y de igual manera, nada prohibe, sino lo que o de suyo o por causa de las circunstancias del lugar o del tiempo no se ordena a un buen fin.

Pero instas: Las cosas que de suyo son buenas o malas, ¿qué necesidad tienen de mandato o prohibición? Respóndese: Las cosas justas de suyo son mandadas por la ley natural, y las malas de suyo por la misma ley son prohibidas. Sin embargo, para mayor claridad se expresan de viva voz en los mandatos y se prohiben por escrito; sirva de ejemplo el Decálogo.

Además, hay un argumento contra el tercer miembro: la ley humana no permite solamente cosas indiferentes, como estar ocioso, y según aconseje la virtud de la eutrapelia, jugar y cazar, sino también cosas malas, como entregarse a la deshonestidad, y en ocasiones

mentir y otras cosas semejantes. Respóndese que respecto de la ley humana se llaman cosas indiferentes aun las que no son muy malas, puesto que de ellas no resulta ninguna injusticia o grave absurdo; las cuales permite por buen fin para que se hagan impunemente; mas no las aprueba como lícitas; esto no lo puede hacer porque la ley divina y la natural no permiten tales cosas.

También se objeta: El permitir pertenece también a las personas privadas, a las cuales, debiendo corregir a sus hijos o parientes, tienen que vivir con ellos: luego no es propio del príncipe o de la ley. Respóndese que el permitir lo que fácilmente no se puede castigar pertenece a la ley: mas el permitir por dejadez o culpable indulgencia lo que uno está obligado a evitar, esto sucede a los particulares. El que no está obligado a corregir no se dice que permita.

Al primer argumento se responde que si de un modo amplio, bajo el nombre de precepto se entiende también la prohibición, porque cesar en el mal, que es lo que intenta la prohibición, es el comienzo del bien, que es lo que pretende el mandato, sin embargo, se distinguen para mayor claridad en la explicación.

Al segundo se responde que el aconsejar, como no tiene fuerza de obligar, no tiene razón de ley, y por eso no es oficio propio del príncipe, sino que puede competir a cualquiera persona privada.

Por tanto, Acursio notó infundadamente sobre la misma ley, que el consejo era la quinta cualidad de la ley; pero con más perspicacia lo negó Bartolo. Con más apariencia, la razón persuadía que la quinta cualidad de la ley era premiar. Pues, como decían Solón y Demócrito, dos lumbres divinas gobiernan todas las cosas, a saber, el premio y el castigo. Lo que advierte el

Jurisconsulto (l. 1. de Justit. et jure.) muy cuerdamente. Y la razón es natural, porque (esto es de Aristóteles, Ethicor. 10) dos cosas afectan muy grandemente a los hombres, a saber, el deleite y el dolor; por lo cual se ha de animar de una parte a los hombres con los premios, y atemorizarlos por otra con los suplicios. Con todo, más se atribuye a la ley el castigar que el premiar: porque el castigar lleva consigo la fuerza coactiva, la cual sólo pertenece al príncipe; pero el premiar no es forzar, y por eso se concede también a las personas privadas. Aunque también podemos añadir otra causa, que la virtud se ha de inculcar por su honestidad, y ella misma se basta como premio suyo; mas el castigo es tan necesario a los malos, que, por estar esclavos de sus deleites, han de ser apartados por los dolores contrarios.

Al tercer argumento ya se ha respondido anteriormente, que, si bien el temor del castigo no es simplemente virtud, con todo es (como dice San Agustín) la aguja que introduce el hilo del amor: y por eso conviene atraer al camino a los hombres corrompidos y desviados del sendero por el temor del castigo, para que en adelante con la práctica de las virtudes comiencen a hacérseles suaves las obligaciones de ellas. Además, si a aquellos perdidos, que sufren los suplicios, nada les aprovechase cumplir la condena, resultaría, sin embargo, en provecho de otros, que por la amenaza del castigo vivirán con más templanza.

CUESTIÓN 3.ª

De la ley eterna

(S. Thom. 1. 2. Qaest. 93)

ARTÍCULO 1.º

Si la ley eterna se distingue de la ley natural, de la humana y de la divina

Señalados la definición, el efecto y el acto de la ley, pide el debido orden que tratemos de la diferencia de las leyes. Arguméntase por la parte negativa que no existen las cuatro especies de ley, que enumeran los Doctores, a saber: eterna, natural, humana y divina. Ley es lo mismo que derecho; pero el derecho no se divide más que en natural y positivo, como veremos luego en la tercera cuestión del libro 1.º Y como el derecho positivo se divide en derecho de gentes y civil, distínguense sólo estos tres derechos, a saber, natural, de gentes, y civil, como se puede ver en las Instit. (eoden. titul., y Digest. de just. et jur, y in Decret. distincnt. 1). Luego no hay cuatro clases de ley.

Además, existe la ley del fomes, que llama San Pablo (según citamos antes, ad Rom. 7) ley de los miembros, opuesta a la ley de nuestra mente: luego son más de cuatro.

En contra está lo que dice el Sabio (Proverb. 8) de la ley eterna, que es la sabiduria de Dios. *Dios me poseyó desde el principio de sus caminos: desde el principio antes de que crease cosa alguna; desde la eternidad fuí ordenada*. Y más abajo: *Cuando ponía ley a las aguas, con él estaba yo concertándolo todo.* Y de la natural dice San Pablo (ad Rom. 2): *Los gentiles, que no tienen ley, naturamente hacen las cosas de la ley.* Y de la humana (ad Rom. 13): *Toda alma está sometida a las potestadas superiores.* Y de la divina dice Jeremías (Hierem. 31): *Pondré mi ley en las entrañas de ellos, y la escribiré en sus corazones.*

* * *

Para la inteligencia de esta cuestión hay que recordar la diferencia, que anotamos al principio de este libro, entre el derecho, tomado por la ley, que es la regla de la justicia, y tomado por lo justo, que es el objeto de la misma virtud. Porque, esto supuesto, fácilmente se responde a la presente cuestión con dos conclusiones. Es la primera: Hay cuatro especies de ley, las que se expresan en el título de la cuestión. Porque la ley (como decíamos antes en la exposición) no es otra cosa que la regla y la prescripción de la prudencia, según la cual el que tiene el régimen de la república la gobierna y administra. El primero y supremo gobernador es Dios, del cual se deriva toda potestad. El segundo es el hombre, que es su ministro, e instituído por su autoridad, luego según las condiciones y formas de gobernar de Dios y del hombre, se han de registrar y tomar el número de las leyes.

Que de este modo se hayan de distinguir cuatro clases de leyes, se demuestra así: Primeramente Dios,

gobernador universal, concibió en su mente desde la eternidad el orden, la administración y el gobierno de todas las cosas, conforme a cuyas ideas o concepciones se han de constituir todas las leyes: la cual ordenación y precepto se llama ley eterna según su naturaleza. Además: como el mismo Dios es el autor de la naturaleza, dotó a cada una de las cosas de sus instintos y estímulos, por los cuales fuesen arrastradas a sus fines, pero especialmente al hombre le imprimió en la mente una norma natural, por la cual se gobernase según la razón, que le es natural, y ésta es la ley natural, es decir, de aquellos principios, que, sin discurso, por luz natural son conocidos de suyo, como *haz a los demás lo que quieras que te hagan*, y otras semejantes. Además, da al mismo hombre facultad para que, según la condición de los tiempos, lugares y negocios, raciocinando con la ley natural, establezca otras que juzgue convenir, las cuales por su autor se llaman humanas. Mas como no hemos sido criados solamente para el fin natural, que es el estado de la república pacífico y tranquilo, para el cual fin bastarían las predichas leyes, sino también para la felicidad sobrenatural de lo creado, puso Dios en nosotros, además, otra ley sobrenatural, a saber, tanto la antigua como la nueva; la que nos condujese a ese fin sobrenatural. Y ésta es la ley divina. Y puesto que de cada una de éstas hemos de tratar más claramente, bastarános hacer aquí punto final

* * *

Acéptase, sin embargo, la segunda conclusión, que es consecuencia de la anterior. Estas clases de leyes no se diferencian entre sí del mismo modo. Porque la eterna se diferencia de las otras tres en que es la

fuente y el origen de éstas: no dada, sino dadora; no impresa, sino impresora; no, finalmente, participación de otra, sino la luz de la cual son participación las otras. Las demás se diferencian entre sí, porque la ley natural es la impresión hecha en la misma creación de la naturaleza; la humana es la regla puesta por el hombre en virtud de la facultad comunicada a él por Dios, y la divina es la luz infundida al hombre, que por eso llama Jeremías ley escrita en los corazones. De consiguiente, aunque la ley eterna es también divina, se distingue de la divina positiva, porque aquélla existe en Dios desde la eternidad, y ésta existe en nosotros en el tiempo.

De todo lo que se ha dicho colígese fácilmente la respuesta al primer argumento. Porque, como el derecho para lo que es justo es la equidad que se constituye en las cosas temporales, no hay ningún derecho de esta clase eterno, aunque sea ley eterna. Esta justicia, o se establece por la misma naturaleza de las cosas, a la cual tiene por objeto la ley natural, como volver lo prestado o el depósito, o lo establece la ley positiva. Y a esto llama Aristóteles (5. Ethicor.) justicia legal, esto es, lo que antes nada importaba, pero que luego que se halla establecido nos importa. Esta justicia legal, o está instituída por la ley humana o por la divina, la cual no menciona ni San Isidoro al principio de los Decretos ni el derecho civil. Y así no reconocen más que el derecho natural y el humano, que se subdivide en de gentes y civil.

Al segundo se responde que la ley del fomite no es propiamente ley, puesto que por su naturaleza no se subordina a la razón, ni está en la mente, sino en los miembros. Llámese, con todo, ley metafóricamente,

porque nos inclina a los objetos de los sentidos; de la cual trataremos más largamente en el artículo tercero.

Artículo 2.º

Si la ley eterna es la razón suprema existente en Dios.

Vengamos ya a cada una de las clases de ley. Y primeramente se expone en este segundo artículo la substancia y naturaleza de la eterna, a saber: si es la razón suprema existente en Dios. Objétase primero; no hay ninguna ley eterna. Porque la ley se da para aquellos a quienes se promulga: es así que no ha habido hombres eternos a quienes o se impusiese o se promulgase; luego.

Además, la ley indica orden al fin; es así que nada eterno se puede ordenar a un fin, porque no puede ordenarse a otro; luego no existe la ley eterna.

En tercer lugar se objeta que no existe en Dios. Si alguna ley eterna hay en Dios, es lo mismo que la razón de las cosas; es así que en Dios no hay una sino muchas razones, según dice San Agustín (lib. 8., q. 3.), que Dios hizo cada cosa por su propia razón; luego la ley eterna no es una, o se ha de negar que en Dios sea lo mismo que la razón.

En contra está San Agustín (lib. 1. de libero arbitrio), donde dice: «La ley que es llamada la razón suprema, no puede menos de parecer a cualquier entendido inmutable y eterna, a la cual se ha de obedecer siempre, y lo eterno e inmutable sólo existe en Dios.»

* * *

A esta cuestión se responde con esta única conclusión, que establece San Agustín, antes citado, a saber:

que la ley eterna es la razón suprema existente en Dios. Lo mismo prueba claramente, como todo, Santo Tomás (2.ª 2.æ, q. 93.) de esta manera: Dios, como es el primer hacedor de todas las cosas, es también el supremo gobernador de todo; es así que en el artífice es necesario que exista primero la razón del orden de las cosas que ha de hacer, que es el arte (tipo) o ejemplar, y en el gobernador también debe preexistir la razón de lo que se ha de hacer, que sea como la regla y norma de todo; luego es necesario que exista en Dios el conocimiento de todo cuanto había de crear y hacer y la regla de todas las cosas gobernadas. Y así como la razón de la sabiduría, con la cual crea todo, tiene razón y nombre de arte y ejemplar e ideas, así también la razón de la sabiduría, que todo lo ordena a sus fines, lo dispone y lo empuja, tiene razón de ley. Luego no siendo la ley (como antes se ha dicho) otra cosa que el dictamen de la razón práctica en el príncipe, con la cual gobierna cuanto le está sujeto, resulta que la ley eterna en Dios no es otra cosa que la razón suprema de su sabiduría con que rige el mundo universo. Porque lo mismo que su naturaleza y substancia, así también todo cuanto hay en ella de atributos es eterno; como de sí misma dice la Sabiduría (Proverb. 8.): «Desde la eternidad fué ordenada, y desde antiguo antes que la tierra fuese hecha, etc.» Tan clara fué siempre esta conclusión, aun a la luz natural, que fué conocida hasta de los mismos Filósofos. Por esto Cicerón (lib. 2. de leg.) dice: *Este creo ser el parecer de los más sabios, que la ley no está excogitada por los ingenios de los hombres, ni es fruto de algún plebiscito, sino algo eterno que rige el universo mundo, la sabiduría de mandar y de prohibir.* Y así afirmaban, que aquélla ley principal y última

era la mente de Dios mandándolo o prohibiéndolo todo por la razón, de la cual derechamente se deriva aquella ley (habla de la natural) que dieron a los hombres los dioses. Así él. De esta conclusión se deduce que no se confunden la ley eterna y la divina, que llaman positiva (según dejamos establecido en el artículo próximo), cual fué la de Moisés y la evangélica.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento, que aquella razón, que es la ley, existió en Dios desde la eternidad, distinguiéndose solamente con la razón de la substancia de aquélla con la cual contempla todas las cosas futuras como presentes. Porque, como dice el Apóstol a los Romanos (Rom. 4.), llama a las cosas que no son como las que son. Mas su promulgación se hace muy ordenadamente de palabra y por escrito. Y como la promulgación indica la locución del promulgante y la audición de los súbditos, la razón de la primera fué eterna: es, a saber, la palabra divina engendrada por la concepción expresa de la mente y el libro de la vida escrito también en la mente eterna. Mas la razón de la segunda no pudo ser más que temporal, porque eterno no pudo ser quien la escuchase. Comenzó, por consiguiente, a ser conocida aquella ley al principio del mundo por la ley natural y por la prescrita a los padres antiguos, y por fin de nosotros por la evangélica, que el mismo Verbo, hecho hombre, nos promulgó.

De aquí se sigue que la ley eterna, después de los ángeles, fué conocida de los hombres todos ellos; a saber, de los felices habitantes del cielo por la esencia, que contemplan cara a cara, y de nosotros por irradiación, como el sol se ve en una habitación, percibiendo más o

menos de ella. Pues no existe nadie entre los mortales que no tenga algún conocimiento de la verdad, y toda verdad (dice San Agustín, lib. de vera relig.) es una como irradiación y participación de la ley eterna; luego de todos es conocida, aunque en diferente grado.

Y, por tanto, concíliase muy bien aquello de San Pablo (1. ad Corint. 2.), *nadie conoció las cosas de Dios sino el Espíritu de Dios*, y lo otro (ad Rom. 1.): *las cosas de Dios invisibles se ven considerándolas por las obras criadas*. El conocimiento de las cosas divinas en sí mismas es propio sólo de Dios y de los bienaventurados, a quienes ilumina él mismo que les está presente; mas a nosotros nos es dado contemplar la ley eterna por los efectos. Sin embargo, nadie sino él puede comprenderla. Y así de este juicio comprehensivo hablaba San Agustín en el mismo libro *(de vera relig.)*, cuando decía: *La ley eterna, de la cual no pueden juzgar los hombres*. Porque jos juicios (como dice San Pablo) son un abismo insondable.

Respóndese al segundo argumento principal, que no es necesario a la ley que se dirija a otro fin, sino que los súbditos se ordenen por ella a algún fin. Mas la ley eterna no se ordena ella, sino por ella Dios ordena todo lo que hizo a sí propio, que es el Alfa y Omega, el principio y el fin.

Por fin se responde al tercer argumento, que así como en Dios el arte de crear se distingue con la razón de la ley eterna, por la que se gobiernan las cosas criadas, así las razones de las cosas, que son las ideas, esto es, las formas ejemplares que la mente divina atiende, al hacer las cosas, se distinguen con el entendimiento de la misma ley eterna. Luego la ley es una sola; y estas razones, de que hablaba San Agustín, son

tantas cuantas las especies de las cosas. Pues, se distinguen por la razón en orden a los efectos de las mismas.

Artículo 3.º

Si todas las leyes se derivan de la eterna.

Síguese que veamos en este artículo tercero, si todas las demás leyes se derivan de esta fuente de luz. Y se objeta por la parte negativa. Existe la ley del *fomes*, la cual asegura San Pablo (lo oímos arriba) que se opone a la ley de Dios; existen también leyes inicuas de los hombres, de que habla Isaías, 10: *¡Hay de los que hacen leyes inicuas!* Es así que las leyes opuestas a la ley eterna y desviadas de ella no pueden derivarse de ella; luego no toda ley se deriva de la eterna.

Segundo argumento: Las leyes humanas (como dice San Agustín en el lib. 1. *de libero arbitr.)* permiten muchas cosas que están prohibidas por la ley eterna, como la prostitución y las mentiras; luego estas leyes no pueden derivarse de ella.

En contra está aquello de los Proverbios (Proverb. 8.): Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo justo.

* * *

A la cuestión se responde con esta verísima conclusión, comprobadísima por la luz natural: Toda ley universalmente, fuera de la eterna, se deriva de esta porque contiene alguna parte de justicia. El aserto es de San Agustín (lib. 1. de lib. arbitr.), donde dice: *Nada hay justo y legítimo que no hayan sacado los hombres de la ley eterna.* Ahora bien, la primera causa de esto

tocamos en parte en la cuestión anterior, en el artículo sobre los legisladores, y ahora conviene que expresemos con más claridad. Hay un orden entre las causas de tal manera dispuesto, que las inferiores no muevan sino movidas por virtud de las superiores. De donde (como dice Aristóteles, 8. Physic.) es necesario admitir un primer motor, del cual dependan todos los inferiores. Porque, si el primero no mueve, en manera alguna podrían mover los otros. El mismo orden pone (1. Ethicor.) también entre las artes. Pues aquélla, que es más arquitectónica, manda sobre las otras como príncipe; así, en las leyes porque el mundo se gobierna, se ha de buscar y confesar el mismo orden. A saber, que entre todas haya una suprema, la cual sea su cabeza y origen. A esta llamamos (como así es) eterna.

Y si preguntáis si precisamente por eso se llama eterna, porque ni tuvo principio ni ha de tener fin, respóndese que no por eso solamente, sino más bien porque no se muda por nada ni está sujeta a variedad alguna, sino que así como en las cosas naturales el primer motor, que es inmutable, es causa de los movimientos muy distantes de él, así la ley eterna, permaneciendo estable, es causa de que se muden las leyes de los mortales según su condición variable. Pues, siendo ella uniforme y enteramente una, mandó que, estando la naturaleza íntegra, todas las cosas fuesen comunes; pero, en corrompiéndose, que se repartiesen entre diversos señores. De donde se sigue que esta ley no se deriva de ninguna otra, ni siquiera de sí misma; tal afirmación sería contradictoria. Y si alguno opone que no toda ley se deriva de ella, porque la ley divina, a saber, la Evangélica, no se ve claro cómo se deriva de ella, como no aparezca que sean dos, ya se respondió en el artículo

anterior que la ley divino-positiva es efecto y participación de la ley eterna. Pues por eso se la llama positiva, porque nos fué impuesta, distinguiéndose en esto de la natural, que es también participación de la misma ley eterna, en que la natural próximamente nos ordena a un fin natural, y la divina a un fin sobrenatural, como se declarará más abajo.

Cuanto al primer argumento sobre la ley del *fomes*, que San Pablo dice existir en los miembros, y repugnar a la ley de la mente, ya dijimos anteriormente que existe en ellos, no como en el regulador, sino como en sujetos a la inclinación natural del apetito. La cual se llama ley de origen, o el fomes, residuo de la privación de la justicia original, el cual, ciertamente, no es más que la inclinación de la sensualidad. Porque de dos maneras una inclinación se llama ley. De una manera, en cuanto por medio de ella mueve el legislador a los súbditos directamente a un fin honesto; y de otra, en cuanto los abandona al castigo y permite que sean arrastrados por el ímpetu de la naturaleza. De donde aquellos impulsos de la sensualidad a conseguir sus objetos, que para los animales brutos sería ley natural, a saber, conforme con su naturaleza, para los hombres es una oblicuidad o desviación de su naturaleza, en cuanto es racional, contra la cual recalcitra aquel movimiento. Y como este apetito sensual estaba contenido por la justicia original como por un freno para que no se apartase de la razón, y el hombre por el pecado perdió esta misma justicia, y por tanto se apartó de Dios, llámase esta inclinación fomento y ceniza de fuego del pecado, y por eso ley torcida, según la cual el hombre se hizo semejante a las bestias, conforme a aquello del Salmo: *El hombre, cuando estaba en honor, no lo en-*

tendió: ha sido comparado a las bestias insensatas y se ha hecho semejante a ellas. (Balm. 48). Esto es, sujeto a la ley de los sentidos, que le es común con las bestias.

Para acomodar la respuesta al argumento distínguese la premisa primera. Concédese, digo, que el *fomes* del pecado sea ley, pero no nos inclina directamente al verdadero bien, sino a aquello que es bien de los sentidos, a saber, lo que es deleitable o útil. Y también se distingue, cuando se subsume, que no se deriva de la ley eterna: afirmamos esto, digo, en cuanto se deriva de la razón, y lo negamos en cuanto inclina a un determinado bien, a saber, al sensual, y principalmente en cuanto es pena del pecado, porque fué intención de Dios castigar el pecado de Adán con la deserción de nuestro libre albedrío.

Al segundo se responde casi de la misma manera; porque las leyes inicuas, en cuanto se apartan de la razón (como dice Cicerón, 2 de legib.), no solamente no se han de tomar por leyes, pero ni siquiera se han de llamar tales. Por tanto, en este sentido no se derivan de la eterna. Mas como todavía conservan alguna semejanza de la ley, a saber, en cuanto indican el poder de mandar, son uno como influjo del divino poder. Porque (como dice San Pablo) todo poder proviene del Señor Dios. De donde (como se declara en la cuestión sexta, y más largamente, lib. 3. q. 4), la potestad de los príncipes infieles (gentiles) también proviene de Dios, conforme a las palabras de Cristo a Pilatos: *No tendrías contra mí potestad alguna si no te hubiese sido dada de arriba.*

Respóndese, por fin, al tercero que la ley humana que permitiese el mal, aprobándolo como bien, cual la

que declarase que la fornicación era bicena, jamás procedería de la ley eterna. Mas aquella que la permite impunemente, porque no puede impedir todos los delitos, en no intentar lo que no puede realizar. es recta y prudente; y por tanto proviene de la ley eterna, aunque, como más débil, no la llegue a igualar perfectamente.

Artículo 4.°

Si caen bajo la ley eterna todas las cosas, tanto las necesarias como las posibles

Síguese que investiguemos en este artículo cuarto de la presente cuestión si toda la universalidad de las criaturas está sujeta a la ley eterna. Y, ciertamente, no nos dejan dudar de la conclusión afirmativa, ni la fe sacrosanta ni la razón física. Porque como es de Dios la tierra y cuanto hay en ella cuanto a la creación, así también cuanto a su gobierno, según dice la misma Sabiduría: *Ella alcanza de fin a fin con fortaleza, y todo lo dispone con suavidad;* y en el capítulo 14; *Tú, Padre, lo gobiernas todo con tu providencia.* Por esto no sólo Job se burla de aquellos que negaban que Dios mire con cuidado nuestras cosas, y afirmaban además que se estaba allí entre los polos del cielo, sino que Cicerón, al principio de su libro *de Natura Desrum*, fuertemente reprende a los mismos filósofos y no los juzga dignos de tal nombre. Porque, si quitas del medio la providencia divina, no podemos tener nosotros para con Dios ninguna amistad, piedad, santidad ni religión. Pero se ha propuesto esta cuestión para explicar las dudas de algunos.

De tres clases de cosas se duda, a saber: de las necesarias, de las contingentes y de las humanas; a saber: de las superiores al hombre, de las inferiores a él, y de sus propias obras.

Opónese, pues, que las cosas necesarias no están sujetas a la ley eterna. Porque la ley se impone a todos para que apartándose del mal obren rectamente, y también a las demás cosas de orden inferior, para que no se aparten del camino de su naturaleza: es así que las cosas necesarias, como es imposible que sean de otra manera, no pueden apartarse de su naturaleza ni faltar a ella, y por consiguiente no necesitan cohibición alguna: luego no están sujetas a la ley eterna.

Segundo. Las cosas divinas no están sujetas a esa ley, a saber, ni las personas divinas, ni sus atributos, porque donde hay suma igualdad no puede haber ninguna sumisión: luego no todas las cosas necesarias están sujetas a esa ley.

En tercer lugar se objeta que tampoco todos los contingentes mudables y caducos, inferiores al hombre, se sujetan a esa ley. La ley no se impone (según se vió antes) más que a quienes es promulgada: es así que a las cosas que no tienen razón no es posible promulgarles la ley, puesto que no la pueden conocer ni menos obedecer; porque (según dice el Filósofo, 1. Ethicor.) aquellas cosas que obedecen a la ley participan de la razón: luego éstas no están sujetas a ninguna ley.

En cuarto lugar se objeta a lo mismo. Estas cosas contingentes (posibles) muchas veces faltan a su regla, como se manifiesta en los monstruos de la naturaleza y en los casos fortuitos: luego no todas las cosas se gobiernan por la misma ley.

En quinto lugar se objeta sobre nuestras acciones

humanas. Porque los hombres ante Dios o son justos o malos. Es así que los justos. por ser hijos de Dios, están movidos por el Espíritu de Dios (como se declara *ad Roman.* 8.), y, como se lee en la carta a los Gálatas (ad Galat. 5), los que son guiados por el espíritu de Dios no están bajo la ley: y a los malos los subyuga la prudencia de la carne, la cual (como añade San Pablo en el mismo lugar a los Romanos), siendo enemiga de Dios, no está sujeta a su ley: luego no queda clase alguna de mortales que esté sujeta a la ley eterna.

Por fin, se objeta en sexto lugar: la ley eterna (como dice San Agustín *in lib 1. de liber, arbitr.)* es aquella por la cual merecen los malos la miseria y los buenos la bienaventuranza: es asi que los bienaventurados y los condenados están fuera del estado demerecer y desmerecer; luego no están sujetos a la ley eterna. De lo cual se deduce claramente que ninguno de los Angeles está sujeto a ella, puesto que no hay ninguno que no sea o bienaventurado o condenado.

En contra está aquello de Ester (Esther. 13): *Señor, rey omnipotente, en tu poder están todas las cosas, y no hay quien pueda resistir a tu voluntad.* Por lo cual dice San Agustín (*de Civit. Dei.* 9) que nada se sustrae a las leyes y gobierno de Dios, quien procura así la paz del universo.

* * *

A esta cuestión se responde con tres conclusiones conforme al número de las cosas objetos de duda. Es la primera: Todas las cosas necesarias, fuera de Dios y sus atributos, están bajo la ley eterna. Esta conclusión está declarada por los documentos de nuestra fe, y por el dicho de la misma Sabiduría en los Proverbios (Proverb. 8): *Cuando él preparaba los cielos, estaba yo*

presente; cuando con ley cierta y círculo redondo cercaba los abismos; cuando afirmaba arriba la región etérea y equilibraba las fuentes de las aguas, etc. En donde las cosas necesarias, a saber, los elementos y los cielos se sujetan a la disposición de la ley eterna; y también, enseñado por la naturaleza, lo alcanzó Aristóteles (2. Metaphys. text. 4. et. lib. 5), donde dice que hay causa de las cosas eternas; y en el libro 12 de los Metafísicos (text. 24), donde dice que la causa primera es causa de todas las demás; y en el octavo de los Físicos, donde pone un primer motor, del cual dependen todos, no sólo en el mover y en el obrar, sino también en el ser. Porque las cosas necesarias no se llaman tales, porque no tienen causa, sino porque de su naturaleza proceden de una causa necesaria de tal manera que son de suyo incorruptibles, como los ángeles y los cielos. Pone Aristóteles un ejemplo en las ciencias: *La causa de lo que se afirma, que el hombre es risible, es el ser animal o racional, aunque sea tan necesario el efecto como la causa Y a la manera que se ha una cosa respecto del ser* (dice en el mismo lugar), *así se ha en orden a la verdad.* He dicho esto según la manera de interpretar de Aristóteles, el cual, como defendió que el cielo y las inteligencias, y aun el mundo, existió desde la eternidad, hay quienes no alcanzan a comprender cómo están bajo el primer motor cuanto al ser. Porque, según la fe, que confiesa a Dios criador del cielo y de la tierra, es claro cómo todas las cosas naturales obedezcan a su gobierno, como los movimientos del cielo y de los elementos; el cual tiene en la mano y gobierna todas las cosas, de manera que si él la retirase caerían en la nada todas ellas.

Pero argumentas en contra: *Las verdades perpe-*

tuas, como el hombre es animal racional, cuatro y tres son siete, que dice San Agustín ser verdaderas antes de que el mundo fuese hecho, no están sujetas a la ley eterna: luego la conclusión no es universal. Pruébase el antecedente: Por ningún poder comenzaron a ser verdaderas o pueden dejar de serlo: luego no se rigen por esa ley. Respóndese: Primeramente dependen de Dios en que comenzaron a existir en la naturaleza por la creación divina, y por la anihilación pueden perder este ser de la existencia: porque cuanto a esta existencia son de verdad criaturas. Sin embargo, en cuanto a la verdad perpetua que indica conexión indisoluble del predicado al sujeto, proceden de la eterna verdad, de la precisa manera que el rayo de la luz perpetua procede de la luz eterna, como de ser el hombre risible es causa el ser racional.

Hemos exceptuado a Dios y a las cosas divinas de esta sujeción a la ley eterna por la razón dicha anteriormente; porque donde no se puede pensar ninguna desigualdad, tampoco podemos inventar nada de sujeción. Porque el Hijo, aunque proceda del Padre, de ninguna manera se sujeta a él más que en cuanto hombre: de la cual manera es menor que el Padre, pues dice San Pablo (1. ad Corinth. s) que está sujeto a Dios Padre, puesto que le entregó un reino.

Y si alguien objetase lo mismo de la voluntad divina: Todo cuanto es racional está sujeto a la razón; la voluntad divina es racional, mas su ley es la suprema razón (como se ha dicho); luego su voluntad está sujeta a la misma razón. Muy bien responde Santo Tomás que en dos maneras podemos hablar de la voluntad divina de una manera según su naturaleza, en la que subsiste; y así no es con tanta propiedad racional como la misma

razón por esencia; porque lo racional indica una participación de la razón. De otra manera, cuanto a aquellas cosas que dispone en relación con nosotros, y en relación a tales efectos concédese que sea racional, porque todo lo dispone y administra ordenadamente según su razón.

Conclusión segunda: Todas las criaturas irracionales e insensibles y faltas de vida que en el continuo flujo de las mudanzas se originan y se acaban, están regidas por la ley eterna de Dios. Santo Tomás la declara por una interrupción entre la ley humana y la divina, la cual ofrezco expuesta de esta manera: Las criaturas irracionales, puesto que no obran con conocimiento del fin, en manera alguna se mueven hacia él si no son impulsadas por otro. Por tanto, como el hombre no impone la ley a sus súbditos, sino imprimiendo en sus mentes la regla por la que se han de mover, resulta que sus leyes no alcanzan mas que a los hombres racionales. Las demás cosas las mueve y gobierna mediante sus acciones humanas, a saber, con el freno y las espuelas; y las demás cosas inanimadas por medio de otros instrumentos. Porque sería ridículo quien dictase una ley a los jumentos de cuándo y cómo debían comer, dormir, arar, correr, etc. Y mucho más estúpido quien mandase a las hierbas crecer, y dar frutos a los árboles, y a la piedra cómo se había de colocar en el edificio. Si bien los animales domésticos, como los perros y los monos, acostumbran acercarse a los sitios con cierta regularidad. Mas Dios no sólo imprimió en la mente de la criatura racional y de la intelectual una regla por la cual se muevan, sino que a toda la universalidad de las criaturas también dotó de sus afectos e instintos, por los cuales son arrastradas a sus fines particulares, como a

la abeja para hacer la miel, a la golondrina para construir su nido, a la tierra para dar frutos y a las demás cosas sus virtudes para obrar. De cuyo instinto y propiedades de las cosas entiéndese aquello del Salmo (Psalm. 148): *Puso precepto y no dejará de cumplirse.* De donde resulta que Dios no dispone y administra todas las cosas de la misma manera, sino las acciones de los hombres y de los ángeles por reglas, por las cuales se enderezan al fin, y las demás cosas por medio de fuerzas e instintos, por las cuales son movidas. Entre las cuales se han de contar también los hombres respecto de sus acciones naturales, como son la nutrición, el crecimiento y otros semejantes.

Tercera conclusión: Las acciones humanas, a saber, las libres, todas se sujetan a la ley eterna, y mucho mejor y más perfectamente caen bajo su regla que las otras cosas de orden inferior. Esta conclusión es más patente que las anteriores. Porque las acciones humanas son las que proceden del conocimiento del fin y se dirigen a él; es así que por entrambas partes, a saber, por el conocimiento y por el afecto, se subordinan a la ley eterna; luego están sujetas a ella más perfectamente que las otras. Pruébase la segunda premisa. Toda verdad (como dijimos arriba) es una cierta participación de la verdad eterna divina, y por consiguiente, cierto conocimiento del fin. Además, como a los otros seres hacia sus fines, así al hombre, y con más excelencia, infundió la naturaleza, que es obra de Dios, cierta inclinación y gravedad hacia aquello que es conforme a la ley eterna. Porque somos (dijo Aristóteles, 2. Ethicor.) nacidos para las virtudes; diré que esto es natural a la criatura racional, que viva según la razón; luego tanto respecto del conocimiento como respecto

de la propensión al bien en los movimientos libres, las acciones humanas están necesariamente sujetas a la ley eterna.

Hay, sin embargo, diferencia entre los justos y los malos, que en los malos y perversos ambos principios están corrompidos y depravados. Porque también la estrella del conocimiento natural se obscurece con las afecciones terrenas, y el deseo natural del bien se quebranta y debilita por los hábitos corrompidos. Con todo, ninguno de ellos se extingue completamente. Pero en los buenos y justos, no siendo nadie digno de este nombre, sino el que obre en la gracia de Dios, ambos se aumentan y robustecen. Pues a la luz natural se une el rayo de la fe, y el auxilio de Dios a la inclinación natural. De donde resulta que, cuanto a la acción, más perfecta y excelentemente se sujetan a la ley eterna los justos que los malos. Con mucha reflexión, sin embargo, nota Santo Tomás, que cuanto más deficiente e imperfectamente se someten por la acción a la ley eterna que les manda, tanto más atrozmente estarán sujetos por la pasión a la misma ley, que se venga. Pues cuanto omitieron hacer para mérito, otro tanto padecerán más amargamente en tormentos. Por eso dice San Agustín (libr. de catechizandis rudibus) que Dios, de la merecida miseria de las almas que le abandonan, sabe sacar leyes convenientísimas para regir la porción inferior de su criatura.

* * *

Respóndese al primer argumento que si bien las cosas necesarias por su naturaleza no pueden ser de otra manera, con todo han sido criadas por Dios y pueden ser aniquiladas. Además que no puedan faltar y des-

viarse de su ser natural, es cohibición y coacción de la ley eterna, y mucho más violenta que la cohibición de la voluntad humana, que acostumbra apartarse de la tal ley.

Concédese la conclusión del segundo argumento, a saber, que de las cosas divinas nada hay sujeto a ley, sino que todas ellas son la misma ley por esencia.

Al tercero se responde que a los brutos animales y a las cosas insensibles, respecto de sus obras naturales, se les promulga la ley eterna por la impresión de sus instintos e impulsos para obrar, así como a nosotros se nos promulga la ley natural por la impresiónde la luz en nuestra mente. Sin embargo, en cuanto a usar de esas mismas cosas, se ha puesto a los hombres una ley, según la cual deben usarlas. Y con esto se responde a la segunda parte del mismo argumento. Porque si bien no participen de la razón humana las criaturas irracionales, de manera que puedan obedecer a las leyes humanas, con todo participan de la razón divina, que abarca más.

Y así como los miembros obedecen al dominio despótico del alma (como dice Aristóteles *in Politic.)*, así las cosas irracionales obedecen a Dios. Es verdad, sin embargo, que como no son capaces de razón, los instintos impresos en ellas no tienen razón propia de ley como en nosotros la ley natural.

Respóndese al cuarto, que ni los monstruos ni las cosas casuales se ponen fuera del orden de la ley divina, sino que se llama monstruo respecto de la causa particular que intentaba la cosa completa, y cosa casual res-pecto del hombre, a quien le sucede sin intentarlo por suimprudencia o ignorancia; pero para la razón divina sonclarísimas las causas mismas de los monstruos y

de las cosas casuales. Por tanto, para Dios nada hay casual y fortuito.

Al quinto también queda respondido que las acciones, tanto de los justos como de los malos, están sujetas a la divina ley.

Mas lo que se aduce: *Que los que son impulsados por el espíritu de Dios* no están bajo la ley, se ha de entender en el sentido de que no son forzados por el peso de la ley, porque no oyen el mandato de la ley con temor servil, sino filial, y por eso viven más bien guiados por el espíritu de Dios que coaccionados por la ley, como libres de la misma. De aquí aquéllo: *La ley no ha sido hecha para el justo;* y aquéllo (2. ad Corinth. 3.): *Donde está el Espíritu del Señor allí está la libertad.* Respecto de lo otro, sobre la prudencia de la carne, también se ha concedido que los malos, cuanto a sus acciones, no se sujetan a la ley divina que les manda; pero caen por las penas bajo la misma ley que los castiga.

Al sexto se responde, que como las cosas por las mismas causas se mueven hacia su fin y se conservan en él, es consiguiente que todos estén bajo la misma ley divina, no sólo mientras militan en esta vida, sino también en la otra, a saber, mientras los bienaventurados, ya consideres a los hombres ya a los ángeles, gozan por la divina ordenación de aquella felicidad sempiterna, los condenados, ya demonios, ya hombres, se harán incorregibles en aquellas cárceles sufriendo la determinación de la justicia divina.

CUESTIÓN 4.ª

De la ley natural.

(S. Thom. 1. 2. Quaest. 94.)

ARTÍCULO 1.º

Si la ley natural es un hábito que existe en nosotros.

Después de la ley eterna síguese que tratemos de las otras que se derivan de ella. Y primeramente, en esta cuestión cuarta, de la ley natural. Y, en este primer artículo, de su naturaleza, si es un hábito inherente a nosotros.

Objétase en contra lo que sigue. La ley eterna, según San Agustín (*lib. 1. de liber. arbitr.)*, es aquella por la cual es justo que todas las cosas estén muy ordenadas; luego por ella sola está el hombre sobradamente gobernado; luego ya que la naturaleza no se sobra en lo superfluo, no necesitamos nosotros más ley que la eterna.

Segunda objeción: El hombre tiende a su fin de otro modo que los brutos, puesto que él tiende al fin libremente por su conocimiento, guiado por la razón, y los brutos no se mueven por ninguna razón, sino que son llevados de su natural instinto; luego el hombre no se mueve por la ley natural, sino sólo los brutos.

Tomando la parte afirmativa de la cuestión, objétase en tercer lugar que es hábito. Tres cosas, dice el Filosofo (2. Ethicor.), hay en nuestra alma, a saber, la pótencia, el hábito y la pasión; es así que la ley natural ni es potencia ni pasión, como es claro; porque tanto la potencia como la pasión son indiferentes para cosas contrarias, esto es, para el bien y para el mal, y la ley es un dictamen del bien; luego es hábito.

En contra está lo que, como declarábamos antes en la cuestión primera, la ley es un dictamen de la razón, lo cual quiere decir acto, a saber, se ha de hacer esto o aquello.

* * *

Respóndese a esta cuestión con tres conclusiones. Primera: La ley natural está grabada e impresa en nuestra mente. Pruébase. La ley que (como se ha dicho) es regla y norma de nuestras acciones, tiene (como decíamos) dos sujetos. Porque está en el regulador y en el regido; en el uno como movente y en el otro como movido; es así que las acciones humanas (como se ha probado en la cuestión próxima) están sujetas a la ley eterna: luego Dios, que todo lo dispone con suavidad como autor de la naturaleza, puso en nuestra mente una luz, por la cual, participando de su ley eterna, dirigiéramos nuestras acciones al debido fin, al que por su naturaleza se dirigen.

Sobre la cual luz, preguntando David: *¿Quién nos manifiesta los bienes?*, dirigiéndose a Dios, responde: *Sellada está sobre nosotros la lumbre de tu rostro.* Llámase muy expresivamente a la luz de su sabidurí rostro de Dios y cara de la razón, por la cual se le conoce como al hombre por el rostro.

Y a esta impresión natural se llama ley natural, según aquello de San Pablo (ad Rom. 2.): *Los gentiles, que no tienen ley, naturalmente hacen las cosas de la ley.* Y dice la Glosa: Si no tienen ley escrita, tienen, sin embargo, ley natural, por la cual comprende cualquiera y sabe lo que es bueno y lo que es malo.

Segunda conclusión: La ley natural ni es potencia ni pasión, ni por su naturaleza es hábito. La conclusión es de Santo Tomás (1.ª 2.æ, q. 94), la cual, por ser pocos los que procuran entenderla, son raros los que la creen. Porque piensan generalmente los filósofos modernos que los hábitos intelectuales son proposiciones y juicios habituales, por aquello de que los asentimientos repetidos dejan asentimientos habituales, de los cuales después resultan los actuales. Pero, en verdad, que esta filosofía no es sincera: porque el hábito no es juicio, sino una cierta cualidad y virtud de hacer juicios. Luego por esta verdad se prueba nuestra conclusión. La ley es un dictamen (como antes se ha dicho) que la razón establece de lo que se ha de hacer, como: *No se ha de hurtar*, *no se ha de fornicar*, etc. Como los juicios especulativos también son obra del entendimiento. Es así que el hábito (según dijimos) ni es juicio ni proposición, sino la facultad de hacerlos: luego la ley no es hábito por su esencia, sino un dictamen que tiene la forma de precepto.

De donde resulta que la ley natural no es lo mismo que la sindéresis. Porque ésta, enseñó el mismo santo Doctor (1. p., q. 79) que es hábito, a saber, una virtud de la mente que nos inclina a asentir a los principios prácticos; como el hábito del entendimiento no es una colección de principios, sino la virtud de asentir a ellos, así tampoco la sindéresis es la ley natural, sino

una virtud de asentir a aquellos principios y dictámenes prácticos, que son la ley natural. Así, dondequiera que se lea que la sindéresis es la ley de nuestro entendimiento (como en San Basilio), se ha de entender, no por esencia, sino que la sindéresis es un hábito que contiene en sí la ley natural, puesto que con su virtud juzgamos de estos principios. Esto vaya dicho en gracia de aquellos que se entregan a la meditación física.

Segunda conclusión: La ley natural está en nosotros a manera de hábito. Se prueba. Los preceptos naturales no sólo son considerados por la razón en el acto, mientras actualmente uno los manda o escucha el precepto, sino a manera de hábito, esto es, de manera permanente en ausencia del acto. Y así como la Sagrada Escritura se llama nuestra fe, porque es una colección de todas aquellas cosas a que asentimos por el hábito de la fe, así la colección de principios sobre las cosas que se han de practicar se llama hábito, porque en virtud de la sindéresis les prestamos asentimiento.

Y si preguntas: ¿Qué es esto que permanece a manera de hábito fuera de la sindéresis? Respóndese que son las especies que quedan en la memoria.

Mas contra esto se levantará el amante de la Filosofía: La ley natural fué puesta en nuestra naturaleza en su misma concepción; es así que entonces no se engendran ningunas especies de las cosas, sino que las adquirimos después con el auxilio de los sentidos. Respóndese que la ley natural se dice puesta e impresa en nosotros por la naturaleza, porque luego de comprendidos los términos del bien y del mal, el entendimiento, por medio de la sindéresis, forma de seguida estos juicios y dictámenes: *Se ha de abrazar el bien y rechazar el mal,* y otros semejantes que descubre la luz del en-

tendimiento. Por consiguiente no fué necesaria ninguna infusión de especies, sino que después se adquieren sin dificultad alguna.

Surge, sin embargo, otro argumento contra esta impresión de la sindéresis. Porque el hábito (dice San Agustín, *lib. de bon conjug.)* es aquello con que se ejecuta algo cuando es necesario: es así que la sindéresis no es eso, porque ni los niños antes del uso de la razón, ni los condenados, pueden usar de estos principios naturales... Respóndese: San Agustín sólo presenta la naturaleza del hábito cuando no hay impedimento; sin embargo, cuando la razón está atada, como en los que duermen, el hábito no puede ejercitar su oficio.

Acerca de esta sindéresis y del hábito del entendimiento respecto de los principios especulativos conocidos de suyo (*per se* nota), me hace mucha fuerza este argumento, que no son cualidades distintas del entendimimiento. Porque los hábitos sirven para que la potencia, siendo como es indiferente respecto de dos cosas contrarias, se determine y obligue por los mismos a una de ellas. De este modo el apetito concupiscible por la templanza se determina al bien de la virtud: es así que el entendimiento de suyo está él determinado ya a aquello que es conocido por la ley natural, puesto que por su naturaleza alcanza tales verdades: luego no necesita revestirse de otra cualidad, sino que más bien las mismas inclinaciones naturales se llaman hábitos infusos. Si a alguno le parece más probable lo contrario, busque otra razón. Pero demasiado hemos ahondado en la metafísica.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento que si bien somos regidos por la ley eterna, esto se hace por medio de la ley natural, que es participación de aquélla, así como la luz del Sol nos ilumina a nosotros por medio de la luz difusa: luego como la ley natural no es enteramente distinta de la eterna, sino una participación de ella, en manera alguna es superflua.

Al segundo: que, concedido el antecedente, a saber, que nosotros nos movemos libremente, y los brutos según su naturaleza, niégase, sin embargo, la consecuencia al deducir que el hombre no se mueve por la ley natural; porque la libertad de las acciones fúndase en algún principio natural, pues nada apetece el hombre sino bajo la razón de bien, a saber, sujeto a aquel principio natural: Se ha de apetecer el bien. Con todo, presentados de un lado un bien según la razón, y del otro uno sensual, libremente puede preferir el que más quisiere. Y, ciertamente (como decíamos en la cuestión anterior), de aquí que la ley natural en nosotros, más que el instinto en los brutos, tenga razón de ley, porque nosotros nos guiamos por la razón, y ellos son arrastrados desde fuera por el ímpetu.

Respóndese al tercero que Aristóteles, en aquel pasaje de los Eticos (Ethicor. 2), no enumera todo lo que hay en el alma, pues nada dice del acto del entendimiento ni de la voluntad, ni siquiera de las especies, sino solamente enumera los principios en cuya virtud obra el entendimiento. Mas la ley natural no es esa virtud, sino la misma obra, a saber, el dictamen de la razón, que del modo dicho existe a manera de hábito.

ARTÍCULO 2.°

Si la ley natural contiene muchos preceptos.

En consecuencia pregunta Santo Tomás en el artículo segundo: Si la ley natural contiene muchos preceptos. Quien leyere con negligencia este título tendrá por ridícula la cuestión. Porque, proviniendo el decálogo y muchos otros preceptos unidos a él de la ley natural, ¿quién podía dudar que había muchos preceptos en la ley natural? Con todo, Santo Tomás habla siempre con reflexión fundado en la Filosofía. Porque aquellos preceptos se dicen exclusivamente de la ley natural, que son propios de ella en cuanto se distingue de la ley humana y de la divina: a saber, aquellos principios que no necesitan discurso alguno, sino que son de suyo conocidos por luz natural. Es decir, aquellos, de que hemos afirmado hace poco, que son congénitos con nuestra naturaleza. Acerca de éstos no es ocioso preguntar si son o no muchos.

Objétase que no son más que uno. La ley (como se ha dicho antes) se cuenta en el género de precepto: luego, si hay muchos preceptos de la naturaleza, son muchas sus leyes: es así que comúnmente no ponemos más que una ley natural...

Segunda objeción: La naturaleza humana es una, y única la razón del género humano: luego es único su primer precepto. Y si dijeres que se multiplican los preceptos según el número de naturalezas de que consta el hombre, de forma que uno sea su precepto natural en cuanto es ser, otro en cuanto es animal, y otro en cuanto es hombre, entonces se seguirá de ahí, que tam-

bién pertenece a la ley natural aquello que nos toca por parte de la inclinación del apetito concupiscible, lo cual, como no cae dentro de la línea de la razón, parece un absurdo.

En tercer lugar se argumenta contra el nombre de precepto: Ninguna ley obliga sino en la forma en que es dada por el superior: es así que la naturaleza no es nuestro superior ni nuestro juez, sino Dios, y los hombres sus ministros: luego la ley natural, si no la apoyase el derecho divino o el humano, no tendría fuerza para obligar, de modo que su transgresión fuera pecado.

En contra está, que así se han estos preceptos de la ley natural a los principios prácticos, como los principios en las cosas especulativas: es así que éstos son muchos, luego también aquéllos.

* * *

Antes de responder a esta cuestión, puesto que ya se advirtió que aquí tratamos de los preceptos de la ley natural, no cualesquiera, sino de los propios, a saber, de los que no necesitan discurso alguno, como el derecho humano, ni revelación superior, como el derecho divino, sino que son conocidos de suyo: nótese que una proposición se dice clara de suyo (*per se*), de una manera en sí, y de otra con relación a nosotros. Aquella proposición se dice clara (*per se*) de la primera manera, si su predicado pertenece a la naturaleza intrínseca del sujeto, como Dios es, el hombre es racional. Pues el que comprendiese la naturaleza del sujeto no necesitaría de otro medio para comprender la verdad de la proposición. Mas para nosotros tales proposiciones no son claras de suyo, porque no comprendemos bien la naturaleza de los extremos. Por eso, según la opinión

de Boecio (in lib. de Hebdom)., hay algunas proposiciones sencillamente claras de suyo, puesto que sus términos son patentes para todos (conocidos de todos), como el todo es mayor que la parte; otras son claras de suyo para los sabios solamente, los cuales conocen sus términos, como el ángel no está circunscrito a un lugar, porque el que sabe que no es cuerpo luego comprende que está circunscrito a un lugar.

Viniendo a nuestro punto, así como lo primero, que se ofrece a la razón especulativa, es el ser (pues es lo primero que sabemos de todas las cosas), así lo primero, que se ofrece a la razón práctica acerca de las cosas apetecibles y factibles, es el bien: porque así como el primer objeto del entendimiento es el ser, así el primer objeto de la voluntad es el bien. Por eso sabiamente el Filósofo dió comienzo a sus Eticos por aquel principio: *El bien es lo que todos apetecen.*

Asentado esto, respóndese a la cuestión con dos conclusiones: Es la primera, que los preceptos propios de la ley, esto es, los primeros principios claros de suyo, son muchos. Se prueba: Los principios naturales (según suena su nombre) son aquellos que nos imprimió la naturaleza: es así que la naturaleza del hombre consta de muchas partes. Porque es ser, la cual naturaleza le es común con todas las cosas. Además es viviente con los vivientes, luego animal entre los animales, y por fin hombre: luego tiene especiales principios primeros según todos estos grados de naturaleza. Por ejemplo, en cuanto es ser, tiene este principio generalísimo entre todos: Se ha de apetecer y procurar el bien; el mal se ha de rechazar y huir. Porque este precepto es común a todas las cosas del mundo, y por tanto es el fin de todo lo apetecible, al cual se reducen to-

dos los persuasivos como a primer principio, como en las cosas especulativas el ser o el no ser, según dice Aristóteles (4. Metaph. tex. 9). Además, como el primer bien natural es el ser, de ahí se deduce en seguida el otro principio más particular, que es: A cada cosa se ha de dar su ser propio. Porque todas las cosas desean su conservación, y resistir a sus contrarios. Y la razón es aquella general, porque aquello es el bien de cada uno, y esto su mal. Y no se ha de buscar otra causa, porque éste (como antes decíamos) es el primer principio, al cual se reducen todos los deseos (apetitos). Todo cuanto apetece el hombre o cualquiera cosa del mundo, lo apetece bajo la razón de bien, ya verdadero, ya aparente. Y por causa de este apetito considero al hombre, que es la más perfecta de todas las cosas que hay debajo del cielo; en cierta manera inferior a todas ellas, por lo mismo que consta de dos naturalezas diversas. Porque todas las cosas solamente apetecen aquel bien, que es el verdadero bien para ellas; pero el hombre apetece también aquello, que aunque es bien para el sentido, es un mal para la razón, que es su naturaleza.

Después, descendiendo, síguese otro principio de la ley natural, y precepto del hombre en cuanto es animal, que se refiere a la unión del macho y de la hembra. Porque es el modo peculiar de entre los animales de conservar la especie. Pues, si bien en los árboles, como en las palmeras y el laurel, existe alguna especie de macho y de hembra, como también en algunas hierbas; con todo, verdadera seminación no la conoce la Filosofía más que en los animales.

De aquí se deduce el otro principio del hombre, en cuanto es racional, pues por la razón está inclinado al

conocimiento de Dios y al bien de la virtud. Por lo cual también le conviene el apetecer la sociedad y la política; de ahí aquello: Haz a los otros lo que quieras para ti, y no hagas lo que no quieras para ti. En resumen: aquel principio generalísimo, se ha de apetecer el bien y se ha de rechazar el mal, en el hombre es el principio peculiar de la ley natural, a saber, se ha de desear el bien honesto de la virtud y se ha de seguir, y el mal contrario de los vicios se ha de rechazar para conseguir la felicidad.

Conclusión segunda: La ley natural, sin embargo, es una. Se prueba: porque la unidad de la ley se toma del fin: es así que la razón es como el único principio de todos estos preceptos: luego también el fin y blanco es uno, el cual (como dijimos) es el bien en general.

Por estos principios, por consiguiente, se explican los derechos Canónico y civil cuando hablan de la ley natural. Porque San Isidoro (Distinct. 1. can. *jus naturale*) nada dice del generalísimo, que es común a todas las cosas, sino solamente del que es común a todas las naciones, como la unión del hombre y de la mujer. Aun cuando este lo expresa más claramente el derecho civil (Instit. de jur. nat. y Digest. de just. et jur.), a saber: es de derecho natural lo que la naturaleza enseña a todos los animales. Pues llama enseñanza natural al instinto dado por la naturaleza. De otra manera, enseñar propiamente indica el discurso de la razón, que más propiamente pertenece al derecho de gentes y al civil.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento que no es lo mismo precepto que ley. Porque hemos dicho que la ley es algo más universal, puesto que a causa del único fin

y principio la colección y orden de muchos preceptos pertenecen a una sola ley.

Cuanto al segundo, se concede que todas las inclinaciones, aun las del apetito sensitivo, pertenecen a la ley natural; pero de diferente manera, porque considerándolos como obedientes a la razón, aunque inclinados a sus objetos sensuales, se les llama preceptos naturales; pero en cuanto son gobernados por la razón, son preceptos peculiares del hombre. De donde resulta que en el hombre, así como hay también dos naturalezas diversas, así hay también dos leyes; mas como la sensual se toma del género animal, la cual se ha en el hombrecomo materia respecto de la razón natural, que es su forma constituyendo especie, se deduce que todos los pecados, por ser contrarios a la razón, aunque conformes a la naturaleza sensual, se llaman simplemente contra la naturaleza del hombre, como dice Dionisio (Cap 4. *de divin. nomin.)*

Respóndese al tercer argumento, que es el principal, con una distinción: Porque en las malas costumbres, aunque en verdad se encuentran ambas juntas, se consideran dos cosas, a saber, la razón del mal y la razón de la culpa. Y ciertamente, la razón natural del mal, aun dando que Dios no existiese (hablando de cosas imposibles) ni otro ser superior, sólo el orden perverso de la razón sería bastante para que el homicidio, el hurto y otras cosas semejantes fuesen males morales, así como la cojera es un mal natural, porque es apartarse de la regla de andar. Con todo, la razón de la culpa, que indica la enemistad, y el merecer castigo, no se comprende sino donde hay un superior a quien tenemos que obedecer. Por esto define muy bien San Agustín al pecado por esto, a saber, por ser contrario a la ley

de Dios. La respuesta, pues, al argumento es, que la sola naturaleza obligaría a que la transgresión fuese mala, pero no culpa; pero como la naturaleza es obra de Dios, y la ley natural derivación de la ley eterna, síguese que los preceptos de la naturaleza obligan de manera que su transgresión es no sólo mala, sino verdadera culpa.

Artículo 3.º

Si todos los actos de virtud son de ley natural.

A las dos conclusiones del artículo pasado es necesario añ dir otros dos artículos: para tratar cómo todas las virtudes salen de aquellos principios naturales como conclusiones de ellos, y también de qué manera sea una la ley natural y la misma en todos.

Pregúntase pues, en este artículo tercero: Si todas las virtudes, son de ley natural Arguméntase por la parte negativa: La ley eterna ya antes se ha constituído origen y fuente de todas las leyes; es así que las virtudes son regidas por alguna ley; luego de ella salen todas las virtudes; es así que la ley natural es otra que la ley eterna; luego los actos de las virtudes no son todos de la ley natural, sino de la ley eterna.

Segundo argumento: Lo que es según la naturaleza conviene a todos, puesto que la naturaleza es una en todos; es así que no a todos convienen todas las virtudes. Porque la abstinencia y la dieta, que en uno es moderación de la templanza, en otro más débil contraría a la misma virtud; luego no todas las virtudes son producto de la misma ley. Tanto más que toda ley (como se ha dicho) se ordena al bien común; es así que

algunas virtudes, como la templanza, no se ordenan más que al bien particular de la persona; luego...

Tercero: Los deberes que se cumplen conforme a las leyes civiles son verdaderas virtudes; es así que las leyes civiles no son las mismas en todos, porque cada república bien constituída está defendida por sus leyes particulares; luego aquellas virtudes no son de ley natural, que es una en todos, sino de derecho humano.

Cuarto argumento: La ley divina, como la Evangélica, no proviene de la ley natural, porque es más excelsa; luego las virtudes conformes con ella (como la recepción del bautismo y la confesión sacramental) en manera alguna se pueden llamar de ley natural.

Quinto: Si todas las virtudes humanas fuesen derivaciones o conclusiones de la ley natural, se seguiría inmediatamente que todos los vicios serían contra la naturaleza; es así que solamente hay algunos que especialmente se consideran contra la naturaleza; luego no todas se hacen según la ley natural.

En contra está la opinión del Damasceno (lib. 2.), donde dice que todas las virtudes son según la naturaleza, y todos los vicios contra ella.

* * *

De la misma manera que antes hemos dicho que todas las las leyes provienen de la eterna y que a ella están subordinadas las acciones humanas, disputamos ahora si todas las virtudes humanas se hacen según la norma de la ley natural. Y sirve esta cuestión para explicar el fundamento de la distinción de virtudes de ley natural, de ley humana y de divina. Es, pues, necesario distinguir aquí según lo exigen los argumentos. Porque se puede considerar la virtud según su razón y for-

ma general y según su objeto particular. Ahora bien, la virtud toma su forma general de virtud de que es una obra según la razón. Y según esta consideración se establece aquí la conclusión primera.

Todas las virtudes humanas son según la naturaleza del hombre. Se prueba. La virtud no es otra cosa que el hábito de obrar según la norma de la razón; pero como la propensión natural del hombre, en cuanto es animal racional, tiende a obrar según la razón, porque como la forma, de la que una cosa toma la especie, le comunica la inclinación natural, síguese que, como es natural a los graves según su forma ir al centro, y natural al fuego según su forma dirigirse hacia arriba, así es natural al animal, cuya alma es racional, vivir según larazón. De aquí que Cicerón (lib. 2. de Inven.) dice: *La virtud es un hábito del alma conforme a la razón a modo de naturaleza* (esto es, a la manera de su natural). Y en el libro 3. *de officiis* dice: *Es más según la naturaleza la virtud, a saber, la urbanidad, la justicia, la liberalidad, que el deleite, la vida y las riquezas.* Por fin, de ninguna manera más expresiva se puede definir la virtud (como dice el mismo Cicerón 1. de Legib.) que diciendo ser la naturaleza perfecta y llevada al sumo grado, etc.

Segunda conclusión: Si consideras los actos de las virtudes según sus objetos materiales y sus especies, no son todos de ley natural. La primera razón de esta conclusión es esta: La ley humana (según afirman todos) se distingue de la natural; es así que las virtudes todas, por una razón general, son de ley natural, como es claro por la conclusión anterior; luego es necesario que las virtudes de ley humana y aquellas que son de ley natural se distingan según sus objetos peculiares,

de los cuales toman la especie. Pruébase en segundo lugar para descubrir la causa legítima. Aquellas virtudes se llaman de ley natural, a las cuales nos inclina inmediatamente la naturaleza, no sólo como a los primeros principios, sino también como a las conclusiones, que salen de ellos sin humano discurso, y se llaman humanas aquellas que se hacen conforme a las leyes halladas por la razón humana según la diversidad de los tiempos, lugares y negocios. Son clarísimos los ejemplos. Los preceptos del Decálogo son de ley natural, porque inmediatamente y sin largos discursos de la razón nacen de aquel principio, *que el bien se ha de amar,* y del otro, *que todas las cosas aman su ser y su vida*, los preceptos de la primera tabla, a saber, que amemos a Dios óptimo máximo, por cuya bondad tenemos la vida temporal y esperamos la eterna, que no lo despreciemos con el abuso del juramento, sino que en determinados días le demos culto y lo veneremos. Del otro principio: *Haz a los otros lo que quieras para ti; no hagas a los otros lo que no quieras para ti*, dedúcense todos los mandamientos de la tabla segunda, los cuales todos versan acerca de los deberes de justicia. Por tanto (como después diremos) no puede dispensarse de estos en manera alguna, ni puede caber excusa por ignorancia. Pero esto lo hemos de tratar más minuciosamente después. Mas, aparte de esto, la razón humana hizo diversas leyes según las diferentes circunstancias. Así después de corrompida la naturaleza, el derecho de gentes hizo distribución de las cosas, y cada república instituyó sus leyes según la condición de su pueblo y lugar; a saber, de prescripción, de venta, y de los otros contratos humanos, a los que la naturaleza íntegra ya nos inclinaba.

Ambas cosas conoció claramente Aristóteles (Ethicor. 7.), donde distingue la justicia natural y la de la ley, a saber, la humana y la civil, esto es, que es natural, lo que tiene el mismo valor en todas partes, no porque se conozca o no, es decir, no porque la razón humana discurra así por las circunstancias; y civil, lo que al principio nada importa que sea así o de otro modo, pero que, si está mandado, importa, como sería redimir los cautivos con dinero, sacrificar a los dioses una cabeza y no dos ovejas. Lo mismo sobre las leyes eclesiásticas, como de la diferencia de manjares y de guardar fiesta en estos o en los otros días, aunque para su institución ya dió el fundamento el derecho divino. Sea esto dicho en general, lo cual aclararemos más en la cuestión próxima y siguientes.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento, que no se oponen entre sí el que todas las leyes se deriven de la eterna, y que, sin embargo, las virtudes humanas sean de la ley natural, por cuanto toda virtud está conforme con la razón, porque la ley natural no es diversa de la ley eterna, sino su participación.

Respóndese al segundo que si bien a diferentes personas corresponden diversas virtudes, todas, sin embargo, consideradas las circunstancias, son según la razón; y por esta causa general se consideran de ley natural. Y no obsta que algunas se ordenen al bien personal. Porque el bien universal de la naturaleza se conserva en los individuos. La naturaleza se conserva con el buen uso de los alimentos y de los deleites. Y además, por medio de las virtudes particulares se hacen progresos hacia la felicidad común.

Respóndese al tercero: Aunque se llamen de ley natural las virtudes de leyes humanas según su género, a saber, porque se practican según la razón, llámanse, sin embargo, sencillamente de ley humana, porque cada cosa se denomina por su especie individual.

Y de la misma manera se responde al cuarto: Porque las virtudes conformes a la divina ley no se llaman simplemeritede ley natural, sino más bien sobrenaturales, aunque en alguna manera también se llamen de ley natural según su género No ciertamente como las humanas, porque la ley divina en manera alguna se deriva de la natural, como la humana, sino porque la razón natural, ilustrada de la luz divina, en cierta manera nos inclina también a las virtudes divinas. Porque, supuesto que el hombre ha sido creado para la felicidad sobrenatural, es conforme a la razón que también cumpla con los deberes de la ley sobrenatural.

Respóndese al quinto según la doctrina anterior. Porque habiendo en el hombre dos naturalezas, una propia, que es vivir según la razón; otra genérica, a saber, común a todos los animales, que es propagar la especie por la unión del macho y de la hembra; síguese que así como todas las virtudes obran según nuestra propia naturaleza, esto es, según la razón, así también todos los vicios van contra la naturaleza, esto es, contra el precepto de la razón. Sin embargo, aquellos que obran no sólo contra la razón propia de nosotros, sino además contra la naturaleza general de los animales, se llaman por antonomasia contra la naturaleza.

Así, la simple fornicación es contra la naturaleza, a saber, contra la razón, la cual manda que la prole ha de ser conocida de los padres para que la alimenten y eduquen como es su deber, lo cual es propio del hom-

bre. Y un crimen nefando, porque además va contra el fundamento de la generación común a todos los animales.

Artículo 4.º

Si hay una sola ley natural para todos los mortales.

No basta haber declarado que hay una ley natural en cada uno (como se ha dicho en el artículo segundo) si no inquirimos si es la misma en todos. Porque se objeta que no es la misma en todo el género humano. Dice Graciano en el capítulo *Statim* del decreto: El derecho natural es aquello que se contiene en la ley y en el Evangelio. Es así que no todos obedecen al Evangelio, como dice San Pablo (ad Rom. 10); luego la ley natural no es la misma en todos.

Segundo argumento: La ley es según la cual una cosa se llama justa; es así que Aristóteles dice (5. Ethic. cap. 7.), que nada hay tan naturalmente justo que no sea variable de algún modo entre otros. Porque también la mano derecha, naturalmente, es más fuerte que la izquierda, y, sin embargo, en algunos esto falla.

Tercero: Todo bien, al cual propende la naturaleza, pertenece a la ley natural; es así que las propensiones e inclinaciones de la naturaleza se diferencian con mucha variedad entre los hombres; porque unos han nacido para los honores, otros para los deleites y otros para otras cosas; luego la ley natural no es la misma en todos.

En contra está San Isidoro (lib. 5, el cual decreto está en la distinc. 1): El derecho natural es común a todas las naciones, porque lo que se dice (Digest. de just. et jure), a saber, que es derecho natural lo que la natura-

leza enseñó a todos los animales, no se entiende del derecho propio solamente del hombre, sino en general de la unión del macho y de la hembra.

* * *

Para solventar esta cuestión hay que recordar la distinción anterior entre los principios naturales y las conclusiones de ellos; porque según esta distinción, respóndese fácilmente con dos conclusiones.

Es la primera que la ley natural, en cuanto se extiende solamente a los principios, es la misma en todos los mortales, no sólo cuanto a la verdad de la rectitud, sino también cuanto al conocimiento. Porque los principios de la razón práctica son semejantes a los principios especulativos en que son verdaderos en todas partes con verdad inconcusa, y son clarísimos por luz natural. En ninguna parte se puede dar un mortal, aun el más salvaje y bárbaro, con tal que esté en su sano juicio, para el cual no sean asequibles estas verdades: *Se ha de apetecer el bien y evitar el mal, haz a los otros, etcétera,* y las demás que notamos en el artículo segundo.

Segunda conclusión: La ley natural, cuanto a sus conclusiones, si bien es la misma en general para todos, ya cuanto a la rectitud, ya cuanto al conocimiento, es deficiente, sin embargo, ya respecto de la primera por causa de algunos impedimentos especiales, ya respecto del segundo por las nieblas de la razón que la ciegan, a causa de las malas costumbres. Sácase la demostración de esta conclusión de la diferencia entre la razón práctica y la especulativa. Porque a pesar de usar ambas de principios claros de suyo, no discurren, sin embargo, con un raciocinio semejante. Porque la razón especulativa, puesto que trata por lo común y especial-

mente de cosas necesarias, a saber, de aquellas que no pueden ser de otra manera, alcanza en las conclusiones, sin defecto ninguno, la verdad, que veía en los principios. Mas en la razón práctica, puesto que desciende de los principios necesarios a cosas contingentes, en las que se apoyan las acciones humanas, es necesario que a veces haya algunos defectos, y tantos más en número cuanto descienda a particulares más lejanos. De aquí, pues, se deduce nuestra conclusión, a saber, que si bien es la misma en todos la rectitud de la verdad en las conclusiones de las demostraciones especulativas; sin embargo, en las conclusiones acerca de lo que se ha de obrar tiene algunos defectos.

Son claros los ejemplos.

De aquel principio claro de suyo: *Haz a los otros lo que quieras para tí,* saca la razón práctica esta ley: *Se ha de devolver el depósito luego que se pida.* La cual ley la mayor parte de las veces dice verdad; pero falta cuando falta la oportunidad y la rectitud en la petición, a saber, cuando te pide las armas quien te las dejó en depósito, arrebatado de ira para cometer un homicidio. Igualmente de aquel principio: *Han de vivir los hombres en paz y tranquilidad,* que de todos es conocido como bueno de suyo síguese esta ley: *hay que abstenerse del estruendo de las armas.* Falta, sin embargo cuando el enemigo invade la república. Así también del mismo principio se colige la ley de que cada uno cumpla sus compromisos. Falta, sin embargo, cuando sale una causa por la cual es malo cumplir lo prometido.

Acaso preguntes si cuanto al conocimiento de las mismas conclusiones hay alguna diferencia entre la razón práctica y la especulativa. Pues nada indica que se diferencien. Porque así como las conclusiones prácticas

no son igualmente conocidas de todos, así tampoco las especulativas. Tan verdadera es aquella conclusión: *Todo triángulo tiene tres ángulos iguales a dos rectos*, como el otro principio: *Dos líneas forman un ángulo allí donde se unen,* y, sin embargo, no es igualmente clara. Respóndese. Hasta aquí no hay ninguna diferencia; con todo se diferencia en que la ignorancia de los especulativos necesarios proviene de la falta de doctrina, a saber, por haberla aprendido; y la ignorancia en la práctica viene (como se ha dicho) de las malas costumbres, que obscurecen la razón. De todo esto se deduce la última parte de la conclusión; a saber, que cuanto las conclusiones prácticas se adaptan más a lo particular, son más desconocidas. Muéstrase por un ejemplo. De aquel principio: *No hagas a los otros lo que no quieras para ti*, se deduce inmediatamente aquel precepto del Decálogo: *No fornicarás*, pues no se puede hacer sin ofensa del cónyuge. Mas si ahondas más, a saber: *No cometerás fornicación simple*, esto, aunque está igualmente prohibido allí, con todo, por no llevar unida la injuria, no es tan universalmente conocido, que entre gentes incultas, aunque no mal constituídas, no pueda ignorarse. Y aun no sé si entre algunos bárbaros, desconocedores de nuestra fe, podría ser esta ignorancia enteramente excusable. Así también del mismo principio se sigue claramente: *No dirás falso testimonio;* lo cual, como prohibe la injuria, es evidente para todos. Pero si infieres más: *No digas mentira; alguna* ya no es igualmente claro. Y encontrarás en la plebe, quienes lo encuentran divertido y legítimo y que no contiene culpa alguna. Esta es la razón por la cual todas las prohibiciones de la segunda tabla, cuanto son más claras, versan sobre aquellos crímenes con los cua-

les se irroga alguna injuria al prójimo. Sin embargo, como bajo el nombre de homicidio se prohibe toda lesión, así bajo el de adulterio toda torpeza y bajo el de falso testimonio toda mentira.

Mas la ignorancia de los preceptos del Decálogo nunca pudo excusar a ningún mortal, aunque disimulen sus crímenes con algunas apariencias. Como aquellos que, fundados en la religión contra la prohibición del homicidio, pensaban aplacar a sus dioses y honrarlos con la matanza de los hombres. De los cuales dice el Salmista (Psalm. 105. 37.): *inmolaron sus hijos y sus hijas a los demonios*. Y Cicerón en un discurso, que en su tiempo se mancharon con ese mismo rito algunos pueblos de las Galias; y también se cuenta, que esa cruel inhumanidad se hace solemnemente entre los pueblos del Nuevo Mundo. Los demonios, enemigos del género humano, han hecho perder el juicio a los hombres con esa ceguera, para que satisfagan sus envidias con la sangre humana. Y Julio César (lib. 6. de bello Gallico) cuenta, que antiguamente, entre los Germanos, los latrocinios que se cometían en las afueras de alguna ciudad no causaban ninguna infamia. Y aun pretendían con esos crímenes que los jóvenes saliesen de la indolencia y de la pereza por medio de aquel ejercicio y se preparasen para hacer las guerras. De esto hemos dicho bastante por ahora.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento que no se han de leer truncadas como están las palabras de Graciano: *El derecho natural es lo que se contiene en la ley y en el Evangelio*, como si enseñara, que cuanto hay en el Evangelio pertenece al derecho natural, sino uni-

das a las palabras siguientes: Es derecho natural aquello por lo cual cada uno es obligado a hacer lo que quisiera para sí, a saber, lo que se contiene en el Evangelio, como si estas palabras fuesen un paréntesis, enseñando que el derecho natural está por entero contenido en el Evangelio, no él solamente, sino también el derecho divino.

Al segundo, que es de Aristóteles, ya está respondido. No faltan ciertamente los principios de la ley natural, sino las conclusiones a veces.

Mas al tercero, concédese que las inclinaciones de la naturaleza, que tocan al hombre en cuanto es animal sensible, pertenecen a la ley del fomes, esto es, al apetito sensitivo privado de la justicia original. Mas si se las considera como propias del hombre, entonces caen bajo la ley natural, es decir, de la razón reguladora de las demás potencias, la cual debe contener todos los afectos dentro de sus límites.

Artículo 5.°

Si la ley natural puede ser mudada o abolida.

Después de esto fácil es tratar en este artículo quinto dos puntos, que son corolarios de los anteriores, a saber, si la ley natural es mudable o pueda arrancarse de la mente humana.

Objétase, pues, que es mudable. Porque se lee en el Eclesiástico (Eccles. 17): *Añadióles la disciplina y la ley de vida*, sobre la cual escribe la Glosa, a saber, la ley escrita, cuanto a la corrección de la ley natural. San Isidoro (lib. 5, que es la distintc. 1. del cap. *jus natu-*

rale) dice que la posesión común de todas las cosas y la libertad son de derecho natural, siendo así que tanto la repartición de las cosas como también la servidumbre están introducidas ya en el mundo por el derecho de gentes; luego la ley natural es mudable. Cuanto a que pueda ser arrancada de nuestros corazones, argúyese primero de lo que se ha dicho. Ha habido muchas gentes tan rudas y corrompidas en sus malas costumbres, que dieron leyes contrarias a la naturaleza. Por donde, sobre aquello a los Romanos (ad Rom. 2): *Cuando los gentiles que no tienen ley*, etc., dice la Glosa, que la ley de la justicia, que había borrado la culpa, se escribe en el hombre interior renovado por la gracia.

Objétase en cuarto lugar: La ley de la gracia es más eficaz que la ley natural; es así que la gracia se destruye por la culpa; luego con mucha más facilidad se puede destruir la ley natural.

En contra está el decreto de Graciano (distinct. 5. cap. 1.): El derecho natural no varía con el tiempo, sino que permanece siempre inmutable; y la sentencia de San Agustín (2. lib. Confess.): Tu ley está escrita en los corazones de los hombres, la cual no borra ninguna iniquidad.

* * *

Es facilísimo responder a esta cuestión con una distinción, porque supuesto el primer intervalo que se ha establecido entre los principios y sus conclusiones, de dos maneras puede considerarse mudable la ley natural; de una manera, por añadiduras que se le hagan, y de otra, por sustracción.

Asiéntase, pues, la primera conclusión: Nada impide que la ley natural sea mudable del primer modo. Pues

se le ha añadido la ley divina, tanto la antigua como la nueva, con dos ventajas principalmente. A saber, la primera porque ya estaba muy obscurecida en la mente de los mortales y llena de sombras, para que fuera renovada, es decir, para que constase que no solamente los actos externos, sino también los internos, debían regularse por la norma de la ley, y que no sólo se debían los derechos naturales a los amigos, sino también a los enemigos. La segunda para que se supliesen aquellos consejos que faltaban en ella, y esto es lo que la Glosa al Eclesiástico, 17, citada en el primer argumento, llama corrección de la ley natural hecha por la ley escrita.

Segunda conclusión. La ley natural no es mudable respecto de los primeros principios de la segunda manera, es decir, de modo que lo que antes fué de ley natural deje de serlo. Sin embargo, respecto de los preceptos segundos, que son como conclusiones próximas, aunque por lo general sea inmutable, algunas veces, sin embargo, aunque raras, puede mudarse a causa de las imperfecciones humanas, según se expuso en el artículo anterior. Pues aún llega a alucinarse a veces sobre las conclusiones necesarias de los especulativos por la debilidad de la mente. Por tanto, esta mudanza no se hace en la ley, sino en las mismas cosas, pues la verdad de aquel precepto general: *se ha de devolver el depósito*, o de aquel otro: *hay que guardar la promesa hecha*, no se cambia, sino mudadas las cosas, de cuya mudanza resulta una verdad contraria. Porque también esta ley: el comer carne y beber vino es saludable a los hombres, se cambia en un particular, porque un hombre está con fiebre, al cual le sería nocivo tal alimento. De aquí dice Aristóteles (5. Ethicor. cap. 7.): El derecho

natural es inmutable, como el fuego quema en todas partes, lo cual entiende de los primeros principios; pero sobre las conclusiones añade que se puede mudar, no respecto de los dioses, que son inmutables, sino respecto de nosotros, que nos podemos mudar. De aquí que de ninguna manera se puedan mudar las leyes de los que triunfan en el reino de los cielos, pues tampoco se mudan aquellos bienaventurados. Y la autoridad de San Isidoro tampoco se ha de entender (según diremos en el lib. 3. q. 4.) de modo que establezca la posesión en común y prohiba la servidumbre; de otra manera, el derecho de gentes no podría revocar tales leyes; sino que se dicen estas cosas de la ley natural negativamente, porque ella ni estableció la división ni mandó la servidumbre. Quedaba, no obstante, por tratar aquí si estos preceptos de la naturaleza eran dispensables, de lo cual hay conjeturas, puesto que Dios mandó a Abraham la muerte del hijo, y a Oseas que fornicase, y a los hijos de Israel que despojasen a los Egipcios. Mas esta duda tendrá su sitio propio más abajo, en la cuestión, artículo octavo.

La tercera conclusión es semejante a la anterior: La ley natural no puede arrancarse enteramente de la mente humana cuanto a los primeros principios y preceptos; pero sí puede borrarse cuanto a las conclusiones y segundos preceptos en algunos hombres, no por lo común, sino raras veces. La conclusión no necesita otra prueba que la que se toma de lo anterior. Porque pueden estar los bárbaros tan pervertidos por sus vicios y tan ofuscados por sus errores perversos que no tengan por pecados las cosas que prohibe la ley natural. Y esto no sólo en las conclusiones, que distan mucho de los principios, como es la mentira ociosa y la

simple fornicación, sino también en aquellas que son más próximas, y, por tanto, más claras. Porque se han hallado (como lo hemos recibido de personas fidedignos) entre aquellos hombres del Nuevo Mundo quienes no sólo permitían impunemente una torpeza nefanda contra la naturaleza, sino que no la tildaban de culpa alguna. Por el cual motivo puede suceder que las repúblicas y los príncipes dicten leyes contra la naturaleza según la palabra de Isaías: *Ay de los que hacen leyes inicuas*. Y según esto, ha de entenderse aquella Glosa (ad Rom. 2.), que dice que la culpa borró del corazón de los infieles la ley de la justicia.

Quedan, por consiguiente, solucionados los dos argumentos primeros.

Al tercero se responde que, si bien la gracia es más alta y eficaz que la naturaleza, sin embargo, no nos es connatural e innata, y por lo mismo tan interiormente arraigada, y así nos la quita nuestra culpa más fácilmente que a la ley natural.

CUESTION 5.

Sobre la ley humana en general

(S. Thom. 1. 2. Quaest. 95)

ARTÍCULO 1.°

Si, a más de la ley natural, nos son necesarias las humanas

La tercera clase de leyes son las humanas, sobre las cuales hay más motivos de controversia. Pregúntase, pues, lo primero si, a más de la ley natural, son necesarias también las leyes humanas.

Y arguméntase por la parte negativa. Primero, porque (como dice San Agustín, al cual citamos del lib. 1 *de liber. arbitr.* en la cuestión anterior) todas las cosas están suficientemente ordenadísimas por la ley eterna: es así que aquélla se nos comunica a nosotros mucho más abundantemente por la ley natural: luego sobran las humanas.

Segundo. La ley es (según dijimos antes) la medida de nuestras acciones: es así que la razón no es medida de las cosas, sino más bien la misma naturaleza de las cosas, que la razón mira, según dice Aristóteles (10. Metaph.): luego, proviniendo las leyes humanas de la razón como provienen, no tienen verdadero ser de leyes.

Tercero. La medida, cual es la ley, debe ser (según enseña allí mismo Aristóteles) certísima: es así que la razón humana no puede alcanzar certidumbre sobre lo que ha de obrar, que son cosas singulares y mudables, según aquello de la Sabiduría (Sapient. 9): *Los pensamientos de los hombres son tímidos, e inciertas nuestras providencias:* luego ninguna ley proviene de la razón humana.

Cuarto. Objétase de otro modo: Aunque la razón humana pudiese ser una regla cierta de nuestras acciones, sería mucho mejor gobernada la república por la viva voz de los hombres que por las leyes escritas. Por tanto, siendo el juez (como dice Aristóteles, 5. Ethicor. cap. 4) la justicia animada, más fácilmente y con más congruencia se acudiría a él que a la ley sorda y muda. Porque, versando las acciones sobre el uso de cosas particulares, la ley humana no puede (como veremos en la cuestión siguiente) proveer a todo, y considerar todas las circunstancias singulares, como lo haría el juez con su prudencia.

En contra está Isidoro (lib. 5. Etymol. cap. 20, y se nota en el Decreto, distinct. 4), donde dice que se han hecho las leyes para coartar la audacia humana con el miedo de ellas, y para que la inocencia esté segura entre los malos, y para que en los mismos malos se refrene la audacia y el poder de hacer daño con el miedo al castigo.

* * *

La solución a esta cuestión se colige fácilmente de la misma naturaleza de las cosas y de la condición humana. Respóndese, pues, con dos conclusiones. Es la primera: Fué necesario dictar otras leyes humanas, a

más de la ley natural, según la variedad de las cosas, y los diferentes casos y negocios. Esta conclusión consta de dos raíces, a saber, de nuestro ingenio discursivo y de la indigencia de las cosas. Ciertamente, como en lo especulativo, así también en lo práctico, tenemos una facultad innata para deducir conclusiones de los principios universales e indemostrables, y éstas de dos clases. Unas las demostramos necesarias, como en las Matemáticas; otras, a causa de no ser evidente la consecuencia, las deducimos opinando según la condición de cada ciencia. De semejante manera, en lo práctico sacamos de los primeros principios (según se ha dicho) los preceptos del Decálogo como conclusiones necesarias, y por eso son de derecho natural. Pero, versando nuestras acciones sobre cosas particulares, es necesario descender de los mismos principios a cosas particulares, teniendo en cuenta las circunstancias del lugar y tiempo. Por lo cual, aquellas reglas constituídas de este modo, como no provienen necesariamente sólo de los principios naturales, sino que se hacen con el auxilio de la razón, llámanse leyes humanas. Como son las leyes que se han dado sobre ventas y demás cambios de las cosas, sin las cuales el género humano no podría pasar la vida.

Pero acaso se levante alguno por esto mismo contra la providencia de Dios y de la naturaleza. ¿No hubiéramos estado regidos con más providencia si la misma ley natural nos hubiera enseñado todo, aun lo más particular? Pruébase que esto hubiera sido más conforme, porque la razón es ofuscada con frecuencia por las pasiones, cuando la ley natural siempre está clara. Respóndese que todo está dispuesto conforme a nuestra naturaleza. Porque la índole y naturaleza de la razón

es discurrir, y por eso el sapientísimo Dios y la sagaz naturaleza sólo pusieron en nosotros los gérmenes, que con el cultivo de la razón habían de llegar a dar frutos. Y esto no sólo en lo especulativo, sino también en lo práctico, a saber, tanto en las artes como en las costumbres. De aquí, por consiguiente, se sigue otra vez nuestra conclusión. Porque así como respecto de las ciencias nuestro entendimiento ha sido creado con la luz de los principios, de los cuales, discurriendo, sácase las diferentes ciencias y opiniones, y artes diversas sobre la piedra, la madera, la lana y otras materias, con tanto provecho nuestro, a saber, que con ellas nos vestimos, cubrimos, alimentamos y deleitamos; de la misma manera (como dice Aristóteles al principio del lib. 2. Ethic.) puso en nosotros los gérmenes de las virtudes morales, las cuales diesen frutos sazonados mediante nuestra educación y el cultivo de las costumbres. Ahora bien, la disciplina más poderosa y eficaz de las costumbres es la implantación de las leyes humanas: luego, además de la ley natural, que siembra, son necesarias las leyes humanas, que produzcan frutos abundantes.

Compruébase la misma conclusión con un tercer argumento. Aunque la ley natural es regla universal de las costumbres, no usa, sin embargo, de penas estimulantes, de las cuales necesitan los hombres, dado el estado de la naturaleza caída: luego, a más de la ley natural, se necesita emplear también leyes penales. Es doctrina de Aristóteles (10. Ethic. cap. 9), donde dice que unos son buenos por natural, otros por educación, y otros se hacen buenos con la disciplina. La naturaleza en verdad no está en nuestro poder: pero algunos nacen buenos por gracia de Dios, a los cuales

parece que ha engendrado un coro de virtudes. Otros se hacen buenos ya desde la infancia por la educación. Mas con la disciplina no todos pueden llegar a serlo bastante, sino solamente aquéllos que con la educación han sido preparados de antemano: así como un barbecho, antes de recibir la semilla, necesita del arado. Luego contra aquellos que son inclinados al mal, y duros y reacios para el bien, esto es, los que no se dejan arrastrar por el amor al bien, es necesario el miedo para que por la fuerza se aparten del mal, y así dejen vivir en paz a los otros, y su mente, inquieta con el miedo, se haga cauta. Porque es tal el hombre (según Aristóteles, 1. Politic. cap. 2), que, si se perfecciona, es el mejor de todos los animales: así también, si se aparta de la ley y de las sentencias, es el peor de todos. Porque es muy peligrosa la injusticia que posee armas; pero el hombre usa de armas por prudencia natural, la cual de consiguiente ha de ser regulada por las leyes y cohibida por el miedo. Y por esto (como dijimos en la cuestión primera) no puede dar leyes más que la república o el que tiene autoridad. Por la misma razón la naturaleza hizo al hombre animal civil para que cercado de leyes viviese en sociedad.

Respóndese, pues, al primer argumento que, si bien la ley natural es una participación de la eterna, con todo, la razón humana no llega a comprender toda la virtud de los principios naturales, sino discurriendo conforme a su naturaleza. Porque no alcanza cuanto se encierra en los principios universales con una simple mirada, como el ángel intelectual, sino raciocinando deduce una cosa de otra. Por esto de dos maneras somos iluminados: en lo especulativo por la luz eterna, y en lo práctico por la eterna ley.

Lo primero, recibiendo los principios generales; y lo segundo, para que discurriendo saquemos de los mismos principios otras leyes particulares, las cuales, aunque se encierran eminentemente en la misma ley eterna, no se explican lo bastante por la ley natural. Y esto respecto de la virtud directiva de las leyes. Mas cuanto a la coercitiva hay casi la misma razón. Porque la ley natural ulcera, corroe y abate la conciencia de los malvados; y (como dice San Pablo a los Romanos) acusa bastante con los remordimientos; para que los hombres sensatos, heridos de aquel temor, y aterrados por el horror a la deshonra, puedan enmendarse. Pues dice San Agustín (1. Confess.): *Mandástelo, Señor, y así es que es tormento para sí mismo el ánimo desordenado.* Mas, como hay otros tan hundidos en el abismo de los sentidos, que no temen sino lo que alcanzan con los ojos, debieron añadirse las penas de los sentidos a las leyes humanas. Y por esto dice San Pablo: *que la ley no ha sido dada para el justo:* esto es, que la ley natural, iluminada por el rayo de la fe, le basta para apartarse del mal y tender al bien.

Y de aquí se colige claramente la solución de la objeción segunda. Porque concedemos que la razón no es la regla primera, sino la ley natural, que es imagen de la eterna: con todo eso, mirando la razón a aquel ejemplar, dicta las leyes humanas.

Sobre el tercero no podemos negar que las leyes humanas no poseen tanta certidumbre como las conclusiones especulativas, por lo mismo de que no se apoyan en cosas necesarias, sino en las particulares contingentes sujetas a variaciones. Ni es necesario que toda medida sea de una certeza infalible, sino que es bastante con que cada una sea segura según la condi-

ción de su materia. Y esta es la razón de que las leyes humanas no son inmutables como las naturales.

El cuarto argumento es de más peso. Es esta la cuestión que tocó Aristóteles (3. Politic. cap. 11), a saber: Si la república se rige mejor por un hombre bueno que por una buena ley. Y afirma que gobierna mejor la ley que el hombre. Lo cual repite también en el 5. *Ethicor.* cap. 6. A saber: porque es más fácil hallar uno o pocos legisladores prudentes que muchos jueces. Pues para dar leyes bastan pocos en un siglo; mas para dictar sentencia se necesitan muchos más. Por otra parte, como las leyes se dan después de pensarlas mucho tiempo, y los juicios se resuelven muy brevemente, por eso es más fácil el error en éstos que en aquéllas.

Y, sobre todo, que como las leyes tratan de cosas generales y futuras, y no tocan a las personas particulares, no se hacen mirando a las personas; pero el senador y el juez, que tratan con las personas particulares, puede estar tocado de amor o de odio, y principalmente sobornado por la avaricia. Por tanto conviene más que, en cuanto sea posible, todo se determine en las leyes, y no se deje a los jueces más que cosas pequeñísimas que no pueden puntualizarse por la ley: por lo que dice que quienes mandan presidir a la ley, mandan presidir a Dios y a las leyes (puesto que de él dimanan): y el que manda presidir al hombre, añade una bestia fiera, porque la liviandad y la ira hace torcidos aun a los varones más buenos mientras están en el poder: luego los jueces no son ellos las leyes, sino (como dice Aristóteles, 5. Ethicor.) deben con su protección ser los defensores de las mismas.

Y por ahí se responde a cierto argumento que asimismo se opone Aristóteles en ese lugar sobre los ar-

tistas. Porque dice parece más conducente a la salud del cuerpo que el médico recete al enfermo guiado por su prudencia más bien que ateniéndose a las prescripciones de la ciencia. Porque así tendrá más perfecto conocimiento de las circunstancias especiales de la enfermedad; luego de la misma manera, más provechosamente se podrá gobernar una república con la prudencia especial de los hombres sacada de hechos particulares que con la prescripción de las leyes. La respuesta es de dos maneras. Lo primero se niega que la prudencia del médico, si no va asistida de la ciencia médica, no valga para nada, pues es más segura la curación por el arte que sin él. Además, no suele suceder tan fácilmente que el médico tenga sobornado el ánimo para matar al enfermo, como el juez para dictar sentencia, bien en favor de una parte, bien en perjuicio de la otra. Y por eso es más peligroso dejar los juicios al arbitrio del juez que del médico. No obstante, si se teme de la fidelidad del médico, a saber, cuando hay sospechas de que ha sido comprado o de que por odio atenta contra la salud del enfermo, ha de observársele con más vigilancia para que cumpla exactamente los preceptos del arte. Y aún más; añado que es muy peligroso y temerario dejar que anteponga el médico sus propias opiniones y apreciaciones a la ciencia y al arte. Pero volvamos a los jueces. Añádese a esto, en cuarto lugar, que (como dice el mismo Filósofo, 10. Ethicor.) la ley, al exigir la probidad, aunque refrena al hombre en sus caprichos, a nadie es molesta ni odiosa, a diferencia del juez, de quien fácilmente se sospecha si está maleado por el odio o por otro afecto. Por lo cual (deduzco yo de todo esto) los pedagogos y consejeros de los príncipes deben usar de esta diligencia, que cuando no se

atrevan ellos mismos a corregir a sus protectores, denles a leer las leyes de las virtudes y sus historias, las cuales no provocan la envidia y componen las costumbres.

Respondiendo a la otra dificultad del argumento, confesamos que aquellas cosas más pequeñas a que no pueden llegar las leyes, hanse de dejar a la discreción de los jueces, como se determina en el Digest. *de legib.* l. *non possunt* Porque no pudiendo incluirlo todo en las leyes, despreciamos algunas cosas a fin de no perderlo todo, a semejanza de aquellos que, amenazando la tempestad, arrojan algunas cosas a las revueltas aguas para que las demás se salven con la nave. Y por eso el juez, a más de la rectitud del ánimo, necesita grandemente de la ciencia y de la prudencia para poder acomodar con destreza las leyes universales a los casos determinados.

Artículo 2.°

Si toda ley humana se deriva de la ley natural

El segundo artículo es: Si toda ley humana se deriva de la ley natural.

Arguméntase primero por la parte negativa. Lo justo civilmente (como dice Aristóteles, 5. Ethicor. cap. 7.) es aquello que al principio nada importa que se haga de esta o de la otra manera; es así que lo que proviene de la ley natural importaba cómo fuese aun antes de la ley humana; luego no toda ley humana se deriva de la natural.

Segundo: El derecho positivo (como allí dice Aristóteles y San Isidoro en el libro 5.) se divide en oposición

al natural; es así que las cosas que provienen de la ley natural no se dividen en oposición al derecho natural, antes bien son sus frutos; luego las leyes humanas de ninguna manera se derivan de la ley natural.

Tercero: La ley natural (como dice en el mismo lugar Aristóteles) tiene el mismo valor entre todos; pero las leyes humanas no así, sino que cada república tiene las suyas propias; luego no todas se derivan de la ley eterna.

Cuarto: De todo lo que se deriva de la ley natural puede darse una razón también natural; mas no así de todo lo establecido por los antepasados, como dice Juliano en el Digest. *de legib.* l. *non omnium*. Luego no todas las leyes humanas se derivan de la natural.

En contra están las palabras de Cicerón (lib. 2. de Invent.): Las acciones provenientes de la naturaleza y consagradas por la costumbre las sancionó el miedo de las leyes y la religión.

* * *

Respóndese a la cuestión con cuatro conclusiones. Es la primera: Toda ley puesta con suavidad, si es recta, se deriva de la ley natural. Y más aún; tanto tiene de rectitud y de razón de ley cuanto recibe de la ley natural. Porque la ley (como se declarará más en el artículo próximo), si no es justa, no es ley. Y (como dice San Agustín, 1. *de lib. arbitr.*) en tanto tiene fuerza de ley en cuanto participa de la razón de la justicia. De esto se argumenta así: lo justo y lo recto en las cosas humanas se han de apreciar según la regla de la razón; es así que la regla de la razón (según decíamos antes) es la naturaleza de las cosas, la cual debe mirar como al ejemplar en todas sus acciones; luego las leyes hu-

manas, como que están hechas por la misma razón, nacen todas de la ley natural. Y no importa (según dijimos antes) que las leyes humanas se midan por dos reglas, a saber, por la eterna y por la natural, de las cuales ésta es participación de aquélla. Pues así como el arquitecto, según el plan formado de la casa, traza las líneas en la piedra o en la madera, las cuales son para el peón reglas, que debe seguir al picar y al serrar, así Dios imprimió en nosotros su ley eterna, que fuese como cierta señal del mismo. Por tanto, al imitar la ley natural seguimos la eterna. De aquí Cicerón (lib. 2. de legib.) dice: La ley es la división de los justos y de los malos, marcada conforme a la antiquísima naturaleza, soberana de todas las cosas, a la que se enderezan las leyes de las hombres, las cuales castigan a los malos y defienden y protegen a los buenos.

Conclusión segunda: De dos maneras se deriva de la ley natural. La primera como conclusión deducida de los principios, y la segunda como determinación específica de algún género común. Porque de aquel principio: lo que no quieres para ti no lo hagas a otro, se siguen aquellas conclusiones: No matarás, no hurtarás, etc.; pero de aquel que dice: Toda virtud es digna de premio y el vicio de pena, la ley humana sancionó que el asesino y el ladrón fueran ahorcados y el hereje quemado. Donde el castigo común se aplica al particular. Así como el artífice acomoda el plan general concebido de la casa a la estructura de las partes, de modo que una se construya así y la otra de otra manera. Y es clara la diferencia entre estas dos maneras de derivarse. Porque la primera se hace por vía de silogismo, cuyas premisas son ambas conocidas de suyo, a saber, lo que no quieres para ti no lo hagas a otro; no quisieras que

te mataran, ni ser despojado de tus bienes, ni ser deshonrado en tu mujer; luego tú no hurtarás, no matarás, no cometerás adulterio. La segunda no se hace de ese modo. Porque de que todo malo debe ser castigado, rectamente se forma este silogismo: si este es malo sea castigado. Mas esta proposición universal, esto es, tomada con sus divisiones, no es la misma que determina la ley positiva de la segunda manera, sino un género universal que se aplica a sus especies. Como si el malo ha de ser castigado, tal, esto es, el ladrón, sea castigado con tal pena, lo cual no se deduce por un silogismo semejante, sino por la apreciación humana, la cual mide la pena por la culpa. Se hace la argumentación de esta manera: todo malo debe ser castigado; es así que el castigo conveniente al ladrón es la horca, y al hereje la hoguera; luego de esa manera deben ser castigados. Pero la segunda premisa no es de conocimiento natural, sino de la deliberación humana.

De aquí se sigue la conclusión tercera. La derivación de la ley humana de la natural que se hace por vía de conclusión, no es la constitución nueva de tal obra en el género de virtud, sino una exposición de la virtud que se encerraba en los principios naturales. Porque: No fornicarás, devuelve el depósito y el Decálogo, ya antes del raciocinio humano eran virtudes escondidas en los principios naturales, y han sido puestas claramente para que nadie pretextara su ignorancia. Mas la segunda derivación es una nueva constitución de la obra en la categoría de virtud. Pues por derecho natural no había facultad para matar al ladrón o al hereje; porque la ley natural no decía más sino que fuesen castigados; mas la ley humana hizo que su pena de muerte fuera una virtud. De igual manera la ley natu-

ral es como un principio general. Se ha de vivir con templanza y frugalidad mientras el cuerpo pueda servir al alma más expeditamente; de lo cual no se sigue manifiestamente que se ha de privar de carnes o que se ha de comer una sola vez en el día, y con todo la ley humana por apreciaciones sacó de ahí cuál debe ser la templanza, y por eso estableció la ley humana la abstinencia de carnes bajo la virtud de la templanza, a la cual antes no pertenecía. Del mismo modo: Santificarás el sábado, lo aplicó a celebrar esta o la otra fiesta y a oir la santa misa. De donde resulta que, como dice Santo Tomás, las leyes humanas de la primera clase tienen su fuerza en la ley natural; pero las de la segunda, no. Y si buscas la razón última de esto, según opino, es que las conclusiones se encierran en sus principios en acto, y las especies en el género, no más que en potencia, como se explica *in Praedicam.* Porque el animal no encierra todas las especies en acto, si no cualquier animal pertenecería a todas las especies. Y por eso aquellas leyes, que se establecen por contracción del género en la especie, no tienen vigor más que en aquella premisa menor, que la razón pone, a saber, se ha de vivir con templanza; es así que a este tiempo o pueblo conviene esta clase de templanza; luego en Cuaresma hay que abstenerse de comer carne.

Así, pues, el primer argumento se resuelve con esta doctrina expuesta ahora. Porque el Filósofo (5. Ethicor.) llamó justicia legal a la que es simplemente civil, esto es, a lo que se deriva de la ley natural de la segunda manera; lo cual, por tanto, no era virtud antes de estar estatuído, y de consiguiente, nada importaba que se hiciera de esta o de la otra manera. Al revés de la otra manera de derivarse. Por lo cual, según esta

distinción, dividiremos el derecho humano en el cuarto artículo en derecho de gentes y derecho civil.

Por semejante manera se responde al segundo argumento, que el derecho humano, no cualquiera, sino el civil, que se deriva del natural en la segunda manera, se divide en contra del derecho natural.

Respóndese al tercer argumento que el derecho natural (del cual dice Aristóteles que tiene el mismo valor ante todos) está en los principios. Pues las conclusiones, y en especial las determinaciones específicas, él mismo reconoce que varían en las diversas naciones.

Al cuarto se responde que el Jurisconsulto no niega en la ley citada que se puedan razonar aquellas cosas, que se deducen del derecho natural a modo de conclusiones; pero que aquellas otras que se derivan de la segunda manera, como han sido establecidas con la deliberación de los ancianos fundada en la experiencia y la prudencia, no siempre se pueden razonar, sino que se ha de creer en la experiencia y prudencia de ellos, como dice Aristóteles (6. Ethicor.)

Artículo 3.°

Si están bien enumeradas por San Isidoro las cualidades de la ley humana

Acerca de otras clases de leyes no se necesita escrudiñar las cualidades en que estriba la rectitud de las mismas, a saber, acerca de la ley eterna, la natural y la divina. Porque estas de su íntima naturaleza son buenas y rectas. Pero sobre la humana, ya que nuestra razón suele alucinarse, es necesario inquirir qué condi-

ciones deben adornar a la ley para que sea buena. Las señala San Isidoro (lib. 5. cap. 21.) con este orden. La ley, dice, será honesta, justa, posible, conforme a la naturaleza, según los usos de la patria, conveniente al lugar y al tiempo, necesaria, útil, clara, de modo que nada contenga por la obscuridad ocasionado a engaño, escrita no para algún provecho privado, sino para el bienestar y la utilidad común de los ciudadanos. Y se cita en la dist. 4. can. *Erit autem.*

Objétase, que no es necesaria tan larga lista de cualidades, porque antes (cap. 3.) había dicho más abreviadamente: Será ley todo lo que constase solamente por la razón, lo que esté conforme a la religión, lo que convenga a la disciplina, lo que aproveche para la salud; luego fué superflua más prolija enumeración.

Segundo: La costumbre se distingue de la ley escrita (como dice el mismo S. Isid. distinct. 1.); luego la ley no se hace según la costumbre.

Tercero. Lo necesario se toma de dos maneras: De una manera por aquello que es imposible sea de otra manera, acerca de lo cual no es necesaria la ley. Pues sería ridículo dar una ley para que la mujer preñada dé a luz: es así que lo necesario para conseguir un fin es idéntico a lo útil: luego fué repetición de lo mismo el decir: útil y necesaria.

Por fin se objeta en cuarto lugar: No pocas veces es inícuo el juzgar según el rigor de la ley: y es muy conveniente doblegar la ley a los sucesos, como la regla de Lesbos, según lo justo y razonable, como dice Aristóteles (5. Ethicor. 10): luego no es tan necesario a la ley que sea justa.

En contra está la autoridad de San Isidoro.

* * *

Respóndese a la cuestión con esta conclusión única: Muy bien describió San Isidoro la ley cumplidamente: primero, ciertamente, en compendio, y después con más extensión. Porque hanse de considerar en la ley dos cosas, respecto de las cuales se han de exigir y examinar las condiciones de una buena ley. Porque la ley es la norma prescrita que dirige a su debido fin las acciones humanas, y además la medida y regla dada conforme al ejemplar de la eterna y de la natural. Si se la considera como norma que conduce al fin, es necesario que sea tal cual conviene al mismo fin, según el Filósofo (2. Physic.) Pues la sierra necesita una tal forma que la haga muy a propósito para serrar. Mas si se la considera como regla y medida, debe estar sacada de la eterna y de la natural. Y el fin de la ley humana es el provecho de los hombres, como se dice en el Digest. *de legib.* 1. *Nulla refertur:* esto es, su bienestar y la educación de sus costumbres para que vivan tranquila y felizmente. Luego la principal cualidad de la buena ley mira a la ley eterna, que es la fuente de toda justicia. Y esto es lo que dice San Isidoro. *Conforme a la religión:* es decir, con la cual se honra a Dios, a quien hemos de poner como principal fin de nuestras acciones. Y esto mismo conoció ya Platón (1. de legib.) Lo segundo que se atribuye a la ley humana es en orden a la natural, que es el otro ejemplar suyo. Y esto que añade allí mismo, diciendo: *Que sea conveniente a la disciplina.* Porque la disciplina, como enseña Platón (Dialog. de legib.) es la educación de los niños y la formación de nuestras costumbres. Luego es lo mismo convenir a la disciplina que ser regla apropiada para ordenar nuestras costumbres. La cual disciplina se ha de dar a los hombres según su natura-

leza. Queda por fin lo tercero respecto del fin, que la ley aproveche a la salud e incolumidad de los hombres. Porque se llama aquí salud a la buena disposición del ánimo, con la cual nos preservamos incólumes de las afecciones y enfermedades, que nos amenazan y que son nuestra desgracia. Así dice San Pablo: Porque ahora está más cerca nuestra salud que cuando creímos. A estas tres cualidades (como dice Santo Tomás) se reducen todas las otras. Con todo, con más extensión, como los oradores, descríbese por él la figura y hermosura de la ley. En verdad, siendo regla de las virtudes, cuyo premio es el honor, nada hay más importante a la ley que el ser honesta. Y como el premio verdadero de la virtud lo ha de recibir de Dios, explicó muy bien con la palabra *honesta* lo que había dicho, conforme a la religión. Si bien, que también se indica con esa misma palabra, que no sea deshonesta, a saber, que no ofenda a los ojos y a los oídos, como eran entre los míseros paganos los ritos y las leyes de sus templos, a saber: la ley de las Bacanales, que se celebraban con la crápula y la desnudez obscena de los hombres. Sería además ley deshonesta la que castigase con el mismo infame suplicio a los nobles e ilustres magnates y a los ladrones. Por fin, para declarar lo que había dicho, *conveniente a la disciplina,* lo cual indicamos que pertenecía a la ley natural, añade: justa, posible, etc. En tres cosas consiste la disciplina humana. Primero, en que sea adecuada a la razón, guardando en todos sus límites, en lo cual consiste la razón de la justicia. Y si objetas que nada hay honesto que no sea justo, y así que fué en vano la repetición honesta y justa, respóndese que si lo justo lo toma en general por toda virtud, es igual que lo honesto; sin embargo, la

justicia es una virtud especial, y parte, esto es, una de las cuatro especies de lo honesto, como con Aristóteles dice Cicerón (1. de Effic) Porque lo honesto es lo mismo que una virtud moral, que se divide en cuatro partes. Decir, pues, honesta y justa es una determinación del género por la especie.

Segundo. La disciplina humana consiste en que esté al alcance de nuestras facultades, costumbres y usos según los mandatos de las leyes. Y esto es lo que llama posible según la naturaleza, a saber, según la condición de aquéllos para quienes se da la ley. Mas dirás: en el mismo nombre de la justicia va incluída la posibilidad, porque lo que es imposible no puede ser justo. Respóndese que, aun concediendo lo anterior, fué necesario expresar cuál fuese la posibilidad de la ley. A saber, la que debe tomarse de la índole y condición de los ciudadanos. De aquí que posible se toma aquí por no difícil. De dos maneras, dice el Filósofo (1. de coelo), se llama una cosa imposible. De una manera, simplemente, y de otra, por lo que ni bien ni fácilmente es factible. Y débese medir la cantidad de posibilidad por la condición de las personas, a la cual San Isidoro llama naturaleza. Porque no se pueden prescribir los mismos ejercicios y trabajos forzados a los niños, todavía no fortalecidos por la edad y a los agobiados por los años, que a los más robustos y forzudos. Ni se han de exigir por la ley tantos ayunos y ejercicios espirituales a los seglares como a los monjes religiosos.

Lo tercero que se requiere para la debida disciplina, que la ley esté revestida de todas las circunstancias. Y las circunstancias son el tiempo y el lugar. Y por eso dice, según la costumbre de la patria, conveniente

al lugar y al tiempo. Pues, no pudiéndose cambiar la naturaleza de las cosas, la cual da lugar en diversas regiones a diferentes índoles, costumbres y enfermedades de los hombres, las leyes deben adaptarse a las costumbres de la región. Son los alemanes (para poner algún ejemplo) menos temerosos de la muerte, más feroces y bárbaros: por eso entre ellos algunas clases de crímenes son castigadas con penas atrocísimas, las cuales no son convenientes en España por el grande horror que nos causan.

Las demás cualidades que siguen miran al fin de la ley, a saber, al bienestar humano. Porque la ley debe apartar a los hombres del mal e inclinarlos al bien. Por lo primero se llama necesaria, esto es, para prevenir las desgracias y los perjuicios, que nos arruinan, y por el segundo se llama útil. Porque útil es lo mismo que un medio proporcionado al fin. Por tanto, lo necesario no se toma en esta cuestión absolutamente, sino que sólo se diferencia de lo útil en que miran a diversos efectos. Y por eso lo que principalmente debían procurar los legisladores es que no abrumasen a los súbditos con multitud de leyes, sino que se contentasen con las puramente necesarias, porque la misma multitud las hace de suyo imposibles. Y luego vienen a ser como telas de araña, con las cuales se cazan las moscas, pero no los leones. Es decir, que la excesiva multitud de leyes sólo aprovecha para que los buenos y sumisos, que no necesitan de ellas, vivan cercados por todas partes; y los contumaces e indómitos tengan muchas leyes que pisotear para satisfacer sus caprichos.

Mas al mismo fin de la ley conviene grandísimamente que no la envuelva oscuridad alguna, a fin de que no

sirva de lazo para coger a los ignorantes, sino que sea tan clara que ninguno de los transgresores pueda dejar de entenderla. Por donde en el mismo título *de legib. et constitut.* leemos: Las leyes santísimas, que atan la vida de los hombres, deben ser entendidas por ellos, a fin de que, conociendo con más claridad sus prescripciones, todos, o se aparten de lo prohibido o sigan lo que permite.

Por fin, para indicar San Isidoro claramente este fin de las leyes, concluyó diciendo como compendio de todo: *Escrita no para algún provecho privado, sino para la utilidad común de los ciudadanos.* Porque así como la única diferencia que hay entre el rey y el tirano es que aquél todo lo endereza al bien común y éste a su provecho particular, así también existe esta sola diferencia entre la ley buena y la mala. Mas, como pueden establecerse leyes para el provecho de algún particular de varios modos y respectos, aquél sería el más malo y pernicioso si se dictaran por amor al lucro: esto es, para por medio de las multas a los transgresores o de las frecuentes dispensas se enriqueciese el erario de los legisladores o se aumentasen los negocios de los palaciegos. Muy bien dice, pues, San Agustín (1. de lib. arb.) que la ley injusta no es ley, y elegantemente Cicerón (2. de legib.): «Consta, ciertamente, que las leyes se han hecho para el provecho de los ciudadanos y la conservación de las ciudades, y para la vida tranquila y pacífica de los hombres; y que aquéllos, que primeramente hicieron estas ordenanzas para los pueblos, declararon que escribían y daban lo que, escrito y acatado, hiciera que viviesen honrada y pacíficamente: y a lo así determinado y establecido llamaron ellos leyes. «De lo cual se comprende asimismo que los

que impusieron leyes perniciosas e injustas, como deshacían lo que tenían ofrecido y prometido, cualquiera otra cosa hicieron menos leyes, para que se vea claramente que, discurriendo, en el mismo nombre de ley se encuentra la fuerza y el espíritu de lo justo y del derecho que se ha de procurar.

Y ¿para qué necesitamos testigos? La ley es regla: es así que la regla, si no es recta, ha perdido su naturaleza; y la ley injusta es torcida: luego no es ley.

* * *

De consiguiente quedan resueltos plenamente los argumentos primero y tercero, que antes presentamos.

Al segundo se responde: Que la costumbre, antes de ser escrita, ya tiene fuerza de ley, como dice el Jurisconsulto (Digest. de leg. l. *diuturna* y l. *sed ea*), aunque se diferencia de la ley escrita con el consentimiento de la república. Y debe establecerse la ley, que no contraríe la costumbre de la patria, a menos que la costumbre merezca desprecio.

Respóndese al cuarto argumento, que siendo como son tan variadas las circustancias de las cosas humanas, en manera alguna pueden las leyes dictarse con tanta claridad que a las veces no tengan que interpretarse según lo justo y razonable. Porque aun la misma ley natural de devolver el depósito, cesa tratándose de pedirlo uno que está dispuesto a causar un daño. Del mismo modo, la ley que castiga con la pena capital el homicidio, cesa en el caso de que uno mate a su mujer sorprendida en adulterio. Por tanto (como dice Aristóteles en el lugar citado) estos defectos no están en la ley, sino en las mismas cosas humanas, cuyos casos no pueden determinarse con más certeza. Y por

esta causa muy acertadamente se compara la ley a la regla de Lesbía. Pues había una isla, en la cual las piedras, a causa de su inquebrantable dureza, no podían cuadrarse golpeándolas para que se adaptaran a la regla. Y por eso viceversa la regla, que, por lo tanto, no era de hierro, sino de plomo, se doblaba con el fin de ayomodarse a la convexidad de la piedra, hasta que se encontrase en la pared un sitio conforme a encorvadura de la regla, o se preparase un lugar donde asentase mejor. De donde se deduce que, acomodándose la ley por necesidad a las cosas según lo justo y razonable, no atribuyese Aristóteles esa oblicuidad de la ley a vicio, sino a alabanza, a causa de la inconstancia de las cosas humanas. Mas fuera de esa necesidad, con razón tiene mala fama la regla de Lesbia. A saber, cuando se doblega la ley a voluntad de los príncipes, o por otros motivos no se ajustan las costumbres a las leyes, sino que la ley se viola en favor de la corruptela de las costumbres.

Artículo 4.°

Si San Isidoro y los que le siguen dividen convenientemente las leyes civiles y el derecho humano

Por fin, en este último artículo de la cuestión se ha de examinar si están bien hechas las divisiones del derecho humano. Y se argumenta por la parte negativa. Tanto San Isidoro como las leyes civiles dividen el derecho humano en derecho de gentes y civil, como se manifiesta en la Distintc. 1 y en el Digest. de Justic. et jur., en donde después del derecho natural, que contrapone al humano, subdivídese éste en derecho de gen-

tes y civil. Es así que el derecho de gentes, más parece pertenecer al derecho natural que al civil, puesto que es una conclusión del derecho natural, por lo cual el mismo San Isidoro, quien había dicho que el derecho natural era común a todas las naciones, añade que el derecho de gentes se llama así porque de él usan casi todos los pueblos: luego no es buena la división.

Segundo argumento: Pónese otra división de las leyes en leyes de los sacerdotes y de los militares, la cual, ciertamente, se toma de los diversos oficios: luego, siendo casi innumerables los oficios y artes de la república, habría de alargarse casi al infinito la división.

Tercer argumento: El derecho civil se divide en decretos del Senado, plebiscitos y otras cosas de esta especie: es así que estas cosas se diferencian sólo materialmente, a saber, como leyes dadas por muchos o por pocos, y no por la razón formal de mandar, y que la división material no cae debajo del arte, porque puede prolongarse al infinito: como si dices leyes de los atenienses, de los lacedemonios, o de los romanos: luego aquella división no está hecha según reglas y arte. Y de igual modo se rechaza la otra división, que divide las leyes en Cornelia, Julia, Sempronia y otras, las cuales toman el nombre diferente sólo de los autores. Porque, siendo sin número los autores, la tal división está hecha sin arte.

En contra está ya la autoridad de San Isidoro ya también la de los versados en leyes.

* * *

La cuestión presente resuélvese con la única conclusión siguiente: El derecho humano, que es lo mismo que

ley humana, artificialmente se divide en cuatro partes. Porque el género divídese de suyo según aquello que se contiene en su esencia, y (como dicen) formalmente, mas no según aquello que le es extrínseco, como el animal, que por tener esencialmente alma, la cual por razón intrínseca, o es racional o irracional, se divide de suyo en racional e irracional; pero no en blanco y negro, como lo colorado; es así que en la esencia de la ley se comprenden de suyo cuatro cosas; luego puede dividirse en otras tantas especies. Porque lo primero que es propio de la ley humana es que se deriva (según dijimos en el art. 2.) del derecho divino; y esto sucede de dos maneras, a saber, o por vía de consecuencia natural o por vía de resolución arbitraria; luego, según esta diferencia, ante todo se divide el derecho humano en derecho de gentes y civil. Llámase derecho de gentes a todo lo que han deducido los mortales por vla de conclusión de los principios naturales. Los ejemplos son claros.

Pongamos aquel principio natural: La vida humana se ha de sostener y fomentar en paz y tranquilidad, de donde, reasumiendo la otra premisa, que la naturaleza corrompida, viviendo en común, ni cultivaría con diligencia los campos, ni viviría en paz, dedujeron los pueblos que la propiedad se había de dividir. Y del mismo principio dedujeron la ley de la servidumbre, porque de otra manera no se pudiera aprovechar del enemigo para la guerra. Aun del mismo principio, añadida la premisa, a saber, que los hombres, animales sociales, no pueden sostenerse si no se ayudan mutuamente con obras supletorias, establecieron todas las leyes de venta, de arriendo, de préstamo y de otros cambios, pactos y convenios, como hay en el Digest. *de Just.*

et jure, l. *Ex hoc jure*, con los cuales la sociedad humana se estrecha y apoya. Ahora bien, todo cuanto se establece por vía de determinación del género por sus especies, llámase derecho civil. Porque cada ciudad o república sancionó sus leyes particulares. Como fundados en aquel principio natural: a Dios se le ha de honrar con sacrificios, fueron establecidos diferentes sacrificios, a saber, de bueyes y machos cabríos y la cabra (dice Aristóteles, 5. Ethic. cap. 7.) a los dioses; pero no sacrificar dos ovejas. Mas los sacrificios de la antigua ley fueron mandados por Dios, y nuestro sacrosanto sacrificio de la Eucaristía fué instituído por el mismo Redentor, que se hizo en lugar nuestro hostia y sacrificio.

También pertenecen al derecho civil las leyes penales (según decíamos) que determinon penas diferentes a los diversos géneros de crímenes. Así, pues, el derecho natural sin raciocinar está escrito en nuestras almas, y el derecho de gentes sacado de él por discurso natural, sin convenio de los hombres ni largas deliberaciones, y el derecho civil establecido por el arbitrio de los hombres reunidos en asamblea. Por lo cual dice San Isidoro (lib. 5. cap. 5. y se cita en la Distinct. 1.): Llámase derecho civil lo que cada pueblo o ciudad estableció para sí por motivos divinos o humanos.

De aquí nace, sin embargo, una dificultad que merece respuesta. Porque de todo esto parece seguirse que los preceptos del Decálogo pertenecen al derecho de gentes, puesto que (como se ha visto arriba) se sacan de los principios naturales como conclusiones. Pero este consiguiente es falso, porque, en el fundamento, tiénese de derecho natural, y en la explicación y disposición, de derecho divino, ya antiguo, ya Evangélico. A esto se responde que, mirando al origen, todo derecho

de gentes llámase de derecho natural, aunque respecto de la ilación y disposición se llame derecho de gentes. Y por esto nada obsta que el Decálogo, antes de la ley escrita, se tuviese de la segunda manera por de derecho de gentes. Si bien a causa de la evidencia del siguiente raciocinio acaso no tomase el nombre sino de derecho natural. Porque es tan claro el Decálogo que está muy cerca de los principios del derecho natural. Mas como por estar obscurecida ya la mente de los mortales Dios grabó con su dedo aquellos preceptos en dos tablas, vinieron a llamarse de derecho divino. No porque sean sobrenaturales, sino porque fueron propuestos por Dios.

* * *

Con esto se deshace el primer argumento. Porque no se niega que el derecho de gentes en cierta manera sea derecho natural con tal de que se admita distinguirse de él por la ilación, sobre todo cuanto más dista de los principios la conclusión.

La segunda condición de la ley humana es ordenarse al bien común, y según este orden se divide conforme a los diferentes oficios y ministros que prestan los principales servicios al bien común, como es la ley de los sacerdotes que se consagran al culto religioso, y la ley de los militares, que son guardianes públicos; y la ley de los magistrados, que presiden la administración de la justicia. No se sigue con todo de aquí que (como se objetaba en segundo lugar antes de la cuestión) se haya de multiplicar esta división según el número de cargos que hay en la república. Porque algunos de ellos no son ministros públicos ordenados al bien común, sino que sirven a necesidades particulares.

Tercero: Es propio de la ley humana ser establecida por quienes desempeñan el gobierno público de la república; y en el género de república (como dijimos arriba con Aristóteles *in Polit.)* hay muchas especies. Porque una es Aristocracia, esto es, el gobierno de los magnates, por lo cual las leyes dictadas por estos se llaman Decretos del Senado, respuestas de los sabios, etc. La segunda especie de gobierno es la Oligarquía, esto es, el gobierno de pocos, ricos y poderosos. Y según esto tómase el derecho del pretorio, que también se llama honorario. El tercer régimen es Democracia, esto es, el poder del pueblo, cuyas leyes se nombran plebiscitos. También se distingue el régimen tiránico, de la cual especie, por su corrupción, no toman ningún nombre sus leyes. Y la cuarta forma de gobierno es el reino. Y según éste danse una especie de leyes que se llaman constituciones de los príncipes. Sobre las cuales hay un título en el 1. lib. del Digest., cuya primera ley es: Lo que agrada al príncipe tiene fuerza de ley. Mas Aristóteles forma otro de la mezcla de estos, que a él le parece el mejor. Y de éste (como dice San Isidoro) han salido las leyes, que sancionaron los ancianos juntamente con los plebeyos.

Y con esto queda satisfecho el tercer argumento Porque la diversidad de estas leyes no proviene sólo del número de legisladores, sino de las especies diversas de gobierno. Por tanto, no hay la misma razón para la división de las leyes en romanas, atenienses, lacedemonias, etc. Porque esta no es específica, sino más bien numérica.

Cuarto: Lo que la ley humana lleva en su esencia es ordenar las costumbres humanas y ahogar los ímpetus diversos del ánimo. Y de aquí se toma la división de

las leyes en Julia sobre el adulterio, Cornelia sobre el asesinato, Aquilina y otras, las cuales, aunque tomen los nombres de sus autores, no se diferencian solamente en eso (lo que se impugna en el cuarto argumento), sino en la diferencia específica de las acciones sobre las cuales versan. Quedan, pues, solventadas todas las dificultades.

Sea esto lo bastante para exponer las divisiones del derecho, acerca de las cuales, a más de los lugares citados, trató el Digest. *de origine juris.*

CUESTIÓN 6.ª

Del poder de la ley humana

(Sanct. Thom. 1.ª 2.ª quaest. 96.)

ARTÍCULO 1.º

Si la ley humana debe expresarse en general

Después de haber hablado sobre la necesidad de la ley humana, sus cualidades y divisiones, síguese que tratemos de su poder y fuerza. Y dando comienzo por generalidades, dispútase primero: Si debe redactarse en general.

Y se argumenta por la parte negativa: Primeramente del Filósofo (5. Ethicor. cap. 7.), donde dice: *La ley determina también sobre cosas particulares, como ofrecer sacrificios a Brásida,* y distingue esto en oposición a lo que se manda por decretos públicos. De donde se sigue que las leyes no tratan sólo de lo común, sino también de lo singular.

Segundo: Las leyes versan sobre nuestras acciones, las cuales son singulares; luego deben determinar sobre lo particular.

Tercero: La ley es medida de nuestras acciones, y la medida (como se enseña en 1. Metaph.) debe ser ciertísima; es así que nuestras acciones son lúbricas e incier-

tas; luego mejor sería que las leyes determinasen sobre casos particulares que en general.

En contra está Pomponio Jurisconsulto (Digest. de legib.), donde dice: Conviene dictar leyes sobre las cosas que suceden, esto es, sobre las que suelen acontecer: mas no sobre aquellas que suceden contra toda esperanza y fortuitamente. Y esto se apoya en tres leyes que siguen.

* * *

La respuesta se da fácilmente con esta sola conclusión. La ley debe redactarse en general, a saber, no debe mandar: Si tal o cual mata, o por tal motivo, o con tal circunstancia, sea castigado, sino en general: Todo el que matare. Porque no pueden incluirse en la ley estas circunstancias accidentales, sino después han de pesarse por la prudencia. A la verdad, así como en lo especulativo, según mandaba Platón, hay que pararse en las especies, pues acerca de los singulares, que son pasajeros, no hay ciencia, sino experiencia; así en la práctica no pued e haber ley sobre lo particular, que sucede por casualidad, sino sola prudencia. Y se prueba, además, la conclusión, ya por el fin de la ley ya por otras cosas que se le unen. Pues ya se dijo en la cuestión anterior que la ley debía sancionarse para la utilidad general de los ciudadanos. Y de ahí se sigue que deba redactarse tal cual convenga al bien común; y el bien común se compone de muchas cosas, ya personas, ya variedad de negocios. Hay, ciertamente, entre los obligados a la ley ancianos y jóvenes, fuertes y débiles, sabios e ignorantes, a los cuales se pueden ofrecer muchos negocios. Debe, pues, el legislador velar por todos estos; lo que no puede hacerse de otro modo

que dando la ley en general. Además, se establece (como dice San Agustín 1. *de Civit. Dei)* no para que dure poco tiempo, sino muchos siglos. Pues sufre mucho daño la república con el frecuente cambio de leyes; y si se dictase para casos particulares, mudados estos, ella también, por consiguiente, debería mudarse. De la presente conclusión se deduce aquel axioma: La ley no mira lo que sucede raras veces, sino lo que ordinariamente. Esto mismo dice el Jurisconsulto con las palabras citadas.

Gravemente, pues, atentan contra esta condición de la ley los que pretenden proveer con las leyes a los casos particulares. Hay (para poner un ejemplo) una ley del soborno, por la cual a los pretendientes se les prohibe pretender con ansia y hacer fuerza con ruegos. Y para que este muro sea más firme, está apoyado por otra ley,.a saber, que nadie vaya a sus casas, ni ellos salgan de paseo, ni el uno hable con el otro. Y si algún escolar las contraviniese, prívesele del derecho a votar; y si fuese el mismo candidato, pierda el derecho a pretender la cátedra. En verdad que esto es aprisionar demasiado los ánimos. Contra la misma doctrina atentan asimismo los que al hacer las leyes no miran más allá que al tiempo presente. Pues hay quienes, considerando solo al pequeño número de personas fervorosas, oprimen a los institutos religiosos con graves cargas de leyes, las cuales, no pudiéndolas sobrellevar los descendientes, las arrojan de sus hombros. Es, por tanto, doctrina verísima que las leyes deben hacerse tan en general que puedan adaptarse a muchos tiempos, cualidades de personas y casos.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento que al presente se distinguen tres grados de preceptos y prohibiciones humanos. El primero es absolutamente general, a saber: cuando los estatutos se hacen no en gracia de algún particular, sino en bien de toda la república, y estos se llaman propiamente leyes; como: el que cause una muerte sea castigado, no se compren los nombramientos de Magistrados, los jueces no vendan por dinero las sentencias. Y estas son propiamente leyes. Mas hay otras que se conceden en provecho de alguna persona particular. Y estas no se llaman leyes, sino privilegios o dispensas; como si el rey concede el título de nobleza al soldado que se portó esforzadamente en la guerra. Y el Pontífice concede privilegios especiales a los que dan limosna para sostener la guerra contra los Turcos. Mas esto hay que tomarlo con discernimiento. Porque puede, no obstante, darse una ley en gracia de una persona particular, como son las leyes de Fiestas, que celebramos con solemnidad en honor de la Virgen Santísima o de algún otro Santo; porque estas también se dan en general para todo el pueblo. Mas los privilegios no llevan consigo tal especie de universalidad; de otro modo ya revistirían la forma de ley, como es la que exime a toda la nobleza de pagar tributos; y aquella general: Quien sirva en la milicia tantos años, sea soldado benemérito. En el último grado se hallan las sentencias de los jueces, las cuales (como se ha dicho antes) no son leyes, sino aplicacaciones suyas a cosas particulares.

La respuesta al segundo argumento es facilísima. Porque, siendo la ley medida, no debe haber tantas leyes como acciones, sino que así como con una sola regla prepara el artífice muchas piedras, y con un mismo

codo medimos grandes extensiones, así también con una ley general regulamos muchas acciones.

Respecto del tercer argumento confesamos, que las leyes humanas no pueden alcanzar tanta certidumbre como tiene la ley natural; pero tampoco hay que pedir la misma certidumbre en todas las cosas, como dice Aristóteles (1. Ethicor.) Y, por tanto, es suficiente en las leyes humanas, si por lo general son buenas en la práctica, aunque a veces sean deficientes.

Artículo 2.º

Si es propio de la ley humana refrenar todos los vicios

Después de haber visto acerca de la forma general de la ley, que ha de darse en común, síguese que tratemos de su amplitud, si todos los vicios han de ser prohibidos por las leyes humanas. Porque a la puerta está de seguida la explicación afirmativa. A la verdad, si las leyes (como antes nos enseñó San Isidoro) para eso se han establecido conforme a la naturaleza humana, para que por el miedo a ellas se reprima la audacia de los malvados, no pudiéndose esta reprimir mas que prohibiendo todos los vlcios, es consiguiente que todos deben ser prohibidos por las leyes humanas.

Segundo. Como ya oímos de Aristóteles ser el fin del legislador hacer a los ciudadanos buenos y diligentes, y esto no lo pueda conseguir si no es apartando a los hombres de todos los vicios, resulta que debe reprimir todos los vicios por medio de leyes.

Tercero. La ley humana (como también se ha visto)

derívase de la natural: es así que todos los vicios se oponen a la ley natural: luego todos deben ser prohibidos por las leyes humanas.

En contra está San Agustín (lib. 1 de liber. arb.), donde dice que la ley humana concede muchas cosas, y deja sin castigo, las cuales son castigadas por la divina providencia.

* * *

La respuesta a esta cuestión es patentísima en la costumbre y en la práctica, la cual consta de dos conclusiones. Es la primera: Las leyes humanas no prohiben todos los vicios. Apóyase en esta razón natural: La ley (como de cuando en cuando repetimos) es la medida de las acciones humanas: y la medida (como dice el Filósofo, 10. Metaph.) debe ser homogénea, esto es, de la misma naturaleza que las cosas, que medimos. A la verdad, las cantidades continuas las medimos con el codo, el pie o el palmo, las cuales son a su vez cantidades continuas: los líquidos y granos los medimos con el modio, y los pesos con la libra, y lo mismo observamos en cada género: luego es consiguiente que las leyes de los hombres se acomoden a la condición humana.

Lo que San Isidoro advirtió donde mandó que la ley debe ser posible según la naturaleza y la costumbre de la patria. Mas la condición humana pide que las leyes no sean vengadoras de los vicios con extremado rigor: luego así deben dictarse. Que esto lo pida nuestra condición y naturaleza, así es en verdad. Las leyes se imponen a toda una multitud: es así que en la multitud son más en número los que no poseen hábitos de virtudes, sino que pelean con inclinaciones malas y corrompidas,

y no son tan esforzados para poder practicar actos esclarecidos de las virtudes, porque los hábitos fáciles son aquéllos con los cuales conseguimos la facultad de obrar fácilmente: luego así como no se han de dar las mismas leyes a los niños que a los hombres, ni a los seglares que a los religiosos, así tampoco se han de prohibir a toda la multitud con la amenaza de la pena aquellas cosas de que no se puede abstener toda la multitud por la fragilidad humana, sino solamente aquellas que los más pueden evitar.

Segunda conclusión: Las leyes humanas deben prohibir principalmente aquellos vicios, infamias y delitos que perturban a la república en su paz y tranquilidad, cuales son los crímenes que llevan adjunta una injuria, a saber: aquellos que van contra la justicia conmutativa, como los homicidios, los hurtos, los adulterios, los fraudes, las trampas y los demás de este género. Ciertamente, esta tranquilidad y prosperidad de la república es el blanco y el fin de todos los que hacen leyes.

Y hasta otras cosas, que permiten impunemente, las dejan para que se eviten aquéllas, a saber: la prostitución para evitar los adulterios; las usuras para precaver los hurtos. De aquí resulta que los crímenes y delitos no se han de castigar con más dureza cuanto son más graves delante de Dios, sino en cuanto son más contrarios a la paz. Porque los juramentos falsos, que son peores que los hurtos, y las blasfemias, que superan en fiereza a los homicidios, no se prohiben con la pena capital, sino se dejan al castigo de Dios. Con todo, aquéllas que destruyen la esencia de la religión, como las herejías y apostasías, y las que con su deshonestidad ofenden los oídos, aun cuando no sean injurio-

sas a los hombres, se han de castigar, sin embargo, con más dureza.

Respóndese, pues, al primer argumento, que, al decir San Isidoro que la audacia de los hombres se ha de reprimir con el miedo de las leyes, él mismo se explica que con las leyes deben prohibirse las injurias que infieren a la república los hombres corrompidos y audaces contra la justicia; sin embargo, no cree necesario que se castiguen además con el rigor de las mismas todas las culpas en que cae la debilidad del género humano.

Respóndese al segundo que los hombres han de ser alentados y arrastrados a la virtud a su manera, es decir, que se les lleve gradualmente levantando su imperfección hasta la perfección. Y por esto tampoco se han de regir por las leyes, que deben ser comunes a todos, aquellos cargos insignes, que sólo son asequibles a los hombres íntegros y adelantados en virtud, sino más bien aquellos que, hasta los más imperfectos pueden desear y cumplir, para que, bien penetrados de las cosas más fáciles, puedan subir espontáneamente a otras más arduas. Y no tarde en acaecerles, que por ser estrechados con el excesivo rigor de las leyes, caigan en cosas más bajas. Porque (según se lee en los Proverbios, 30) quien con mucha fuerza se suena, saca sangre. Y San Mateo (Matth. 9): Si echamos el vino nuevo, esto es, los mandatos arduos y ardientes de calor, en odres viejos, esto es, en hombres malvados y corrompidos, desgarrados por las pasiones, se derrama el vino, esto es, los preceptos son despreciados, y a causa de este desprecio los malos se atreven a cosas peores.

Al tercero se responde, que, si bien la ley humana se

deriva de la natural, no debe, sin embargo, igualarla hasta la perfección, ni tampoco (según dice San Agustín en el lugar citado), por no prohibirlo todo, han de vituperarse las cosas que prohibe o manda.

ARTÍCULO 3.º

Si la ley humana manda los actos de todas las virtudes

Sobre la prescripción de las virtudes, como sobre la prohibición de los vicios, hemos de ver hasta dónde se extiende la ley humana: a saber, si debe prescribir los actos de todas las virtudes. Y se arguye por la parte negativa: Los actos de las virtudes y las obras de los vicios son contrarios: es así que la ley humana no prohibe todos los vicios: luego ni prescribe todas las acciones virtuosas.

Segundo. La obra de la virtud procede de la virtud: es así que la virtud es el fin de la ley, porque (según dijimos) el fin del legislador es hacer a los ciudadanos buenos y virtuosos: mas los preceptos de la ley no son el fin, sino medios para conseguir el fin: luego los actos de las virtudes no caen bajo el precepto de la ley.

En contra está la autoridad del Filósofo (5 Ethicor. cap. 1), donde dice: que las leyes mandan acerca de todo por la utilidad común de todos. Y así, dice, prescribe la ley hacer aquello que es propio de un varón fuerte, e igualmente aquello que es de templanza, y también lo que es propio del hombre pacífico, y así separadamente en las demás virtudes y vicios, prescribiendo unas cosas y prohibiendo otras.

* * *

A la presente cuestión, del mismo modo que a la precedente, se responde con dos conclusiones. La primera es: No hay ninguna especie de virtud de cuyos actos no prescriba algunos la ley humana. La proposición no es sólo de Aristóteles (en el lugar citado), sino también de Platón (Dialog. 1 *de legib.*), donde dice que los que tratan sobre la república divina no se ha de creer que miran sólo a una virtud especial, y ésta la más despreciada, sino a todas las virtudes, y para cada una de ellas buscarán leyes. Y la razón, que nos enseña la naturaleza, y declara Santo Tomás, es esta: las especies de las virtudes se distinguen según sus objetos; y no hay objeto alguno de virtud que no pueda referirse al bien común, y hasta muchísimas veces también al particular: como lo que pertenece a la fortaleza sirve para la defensa de su propia persona y la de su amigo, y hasta para la protección de la república; y lo que pertenece a la templanza, para la buena salud del hombre particular, y además para que resulte un ciudadano más apto para considerar lo que es provechoso al bien público. Y así en las demás. Habiéndose, pues, hecho la ley humana (como decíamos) para el bienestar común de los hombres, es consiguiente que no haya especie alguna de virtud, sobre cuyos actos no prescriba algo la ley humana. Y si acaso muestras alguna privada, más abajo se te responderá a eso.

Segunda conclusión: Las leyes humanas no prescriben cada uno de los actos de cada virtud. Así prescriben algunos actos de cada virtud, pero no todos de cada una. Como, pongo por ejemplo, en materia de fortaleza manda la ley humana defender a la república, aun con peligro de muerte: mas no defender así al amigo, sino que esto lo deja a la ley natural. En materia

de templanza prescribe la Iglesia los ayunos en determinados días: mas no el comer con sobriedad en lo demás del año, lo cual hace la ley natural. En materia de religión manda consagrar ciertos días a Dios y asistir a la misa: mas no obliga a otras oraciones libres. En materia de justicia y liberalidad prescribe en la necesidad grave a los padres alimentar a sus hijos según su condición, y a veces a los hijos por el contrario a sus padres. Fuera de estos casos, deja a la ley natural y divina lo demás respecto de honrar a los padres. En suma, la ley humana sólo prescribe aquellos deberes que atañen al bien común, o de suyo y próximamente, como tomar las armas para la guerra pública: o indirectamente (como dicen), como lo que toca a la buena enseñanza, por la cual se preparan los ciudadanos al bien de la justicia y de la paz.

Preguntas, pues, ¿qué sería si se diese alguna virtud la cual en manera alguna pudiese enderezarse al bien común? Respóndese que, ciertamente, no hay ninguna de la cual no haya por lo menos algún acto que a veces pueda enderezarse al mismo bien. Y esta proposición general no comprende tan solo las virtudes morales, sino también las intelectuales. Porque también prescriben las leyes humanas en la república las artes y el cultivo de las ciencias.

Mas si así es, que la proposición comprende también las virtudes intelectuales, salta en seguida un argumento de que no es verdadera en general. Porque el objeto de la más alta potencia intelectual, en la cual tiene su asiento nuestra felicidad suprema, pues es el mismo Dios por esencia, no puede referirse a ningún otro bien común. Respóndese que, aunque Dios de suyo no se enderece a ningún otro fin, puesto que es el

universal de todas las cosas, y el supremo; con todo, en cuanto que lo alcanzamos con la visión fácil, y lo poseemos, enderézase a nuestra felicidad y bienaventuranza, así como a su misma gloria, que se hace más patente en los bienaventurados por la misma visión.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento, que así como la ley humana no prohibe cada uno de los actos viciosos, así tampoco prescribe todos los virtuosos. Mas hay una diferencia que, respecto de las virtudes, no hay ninguna especie de la cual no prescriba algún acto; y respecto de los vicios, nada obsta que haya alguna de la cual no prohiba ninguno. Y por esto en el artículo procedente se ha respondido en general negativa, y en el presente afirmativamente. Porque no prohibe ninguna mentira jocosa u oficiosa, ni ninguna fornificación simple, a menos que tenga alguna circunstancia que cambie de especie en el género de las costumbres: como el adulterio, el incesto, etc.

Respóndese al segundo que un acto se atribuye a la virtud de dos maneras: de la primera manera en cuanto a la sustancia, a saber, porque se hace según la norma de la razón, ya proceda del hábito, ya lo haga quien no tiene hábito. De la segunda manera, porque procede del hábito, y por tanto se hace prontamente y con deleite: luego la ley no prescribe nada sobre los hábitos, sino sobre los actos, que son medios para adquirir los hábitos. A saber, manda pelear por la república, sin mirar si se hace por hábito: mas el obrar por hábito no es precepto de la ley, sino fin, porque mandándonos obrar intenta el legislador engendrar en nosotros hábitos con los cuales nos hagamos virtuosos.

ARTÍCULO 4.º

Si la ley humana impone obligación a los súbditos en el fuero de la conciencia

Después de tratar sobre el poder de la ley humana en cuanto a la extensión, réstanos tratar cuanto a su fuerza, si llega hasta las conciencias para obligarlas. En seguida se presenta a la vista de todos un argumento por la parte negativa. La potestad de un fuero inferior nunca llega al superior de modo que pueda obligar su sentencia: es así que la potestad humana de dar leyes es inferior a la divina: luego no puede obligar las conciencias cuanto al fuero divino.

Segundo argumento: De ahí se seguiría que también el padre de familia podría dictar leyes a sus hijos que obligasen a sus conciencias en el fuero de Dios. Pues así como está mandado obedecer a los superiores, también lo está honrar a los padres, en lo cual se comprende la obediencia: mas parece que el consiguiente va contra lo que antes se ha dicho: a saber, sin la fuerza coercitiva, que en el padre no existe, no pueden hacerse leyes.

Tercero: El juicio de la conciencia depende de los mandamientos divinos, que son decisiones y pruebas de la divina voluntad; es así que las leyes humanas muchas veces están en pugna con las divinas, según aquello de San Mateo (Matth. 15.): *Habéis hecho vano el mandamiento de Dios por vuestra tradición;* luego no toda ley humana obliga en el fuero de la conciencia.

Aún se argumenta en cuarto lugar: La sentencia del juez (según dijimos antes) es cierta aplicación de la

ley; y esta sentencia no siempre obliga, aunque en el fuero exterior sea justa; como cuando el juez, según lo alegado y probado, condena a un inocente contra verdad. Y más; algunas veces el condenado no puede en manera alguna obedecer la sentencia: como si uno hubiese casado con una mujer en secreto y con otra públicamente, pues en este caso se le obliga justa y jurídicamente a pagar el débito a la segunda, y con todo eso debe preferir la muerte a obedecer, porque sería fornicación; luego ni la ley justa obliga en conciencia.

Quinto: Las leyes humanas con frecuencia suelen imputar calumnias y por tanto injurias a los hombres, según aquello de Isaías (Isaiac 10.): *Ay de los que establecen leyes injustas, y escribiendo escribieron injusticia, para oprimir a los pobres en juicio y hacer violencia a la causa de los afligidos de mi pueblo;* es así que es lícito a cualquiera repeler la opresión y la tiranía; luego...

En contra está el Apóstol San Pedro en su primera canónica (1. Petri, cap. 2), donde, después de amonestar a todos los cristianos que fueran obedientes a los señores, no tan solamente a los buenos, sino aun a los de recia condición, porque así era la voluntad de Dios, añade: *Porque esta es gracia, si alguno por respeto a Dios sufre molestias, padeciendo injustamente;* es así que diciendo *por respeto a Dios* indica que las leyes civiles atan la conciencia; luego...

* * *

En esta cuestión hay alguna más duda y dificultad que en las anteriores. Para cuya inteligencia hase de distinguir entre leyes justas e injustas. Respóndese, pues, a la cuestión con tres conclusiones. Primera: La

ley humana, ya civil ya canónica, siendo justa, tiene autoridad y fuerza para obligar las conciencias de los súbditos. Pruébase. Toda ley humana (como se ha dicho) se deriva de la eterna por medio de la natural, según aquello de los Proverbios (Prov. 8.): *Por mí reinan los reyes y los legisladores decretan lo justo;* en donde (como notamos antes al distinguir) con el primer miembro se señala el poder de reinar conferido a los príncipes por Dios, conforme a lo de San Pablo (ad Rom. 13.): *Todo poder proviene del Señor Dios;* y con el segundo la prudencia, con la cual hacen las leyes y las mandan ejecutar; luego de la misma ley eterna se deriva a las mismas leyes la fuerza, por la cual son obligatarias en conciencia ante el mismo Dios. Mas tómese la justicia de la ley de todas sus causas, a saber, final, eficiente, material y formal. De la final, que se haga para el bien común; porque la misma diferencia (como dijimos) que hay entre el tirano y el rey se reconoce también entre las leyes. A saber: la que se da para la utilidad común tiénese por justa; la que para la particular por tiránica. Segunda, de parte del agente: es, decír, que quien la dió no haya traspasado los límites de su facultad.Tercera, de parte de la materia, porque así como lo bueno, según el tiempo y el lugar, no debe prohibirse; así las obras malas no son materia de mandato. Cuarto, de parte de la forma: porque, siendo la ley regla, debe resplandecer por la rectitud y equidad para que guarde tal proporción en conferir honores y cargos a los ciudadanos cual la tienen ellos al cuerpo de la república, pues son como las partes en el todo; y por tanto, así como la naturaleza ha dotado de cualidades a las partes, así también se han de imponer a cada uno las cargas según la proporción de sus facul-

tades, y los honores según la proporción de su dignidad. Así, pues, la ley que fuese tan perfecta sería obligatoria.

Segunda conclusión: La ley humana injusta no obliga en el fuero de la conciencia. La conclusión es clarísima por lo dicho antes. Porque la ley injusta, como no es recta, no puede ser regla, y por tanto, ni ley; y la que no es ley no obliga a nadie. Mas la injusticia de la ley se aprecia de dos modos. Primero, si se opone al bien del hombre, a saber, por algún motivo contrario a alguna de las cuatro causas antedichas, es decir, por defecto, o del fin debido, o del agente, o de la materia, o de la forma. Segundo, si es contraria al bien divino. Y aun cuando no puedan ser contrarias a Dios, sino por causa asimismo de la materia o de las otras predichas causas, se anota, sin embargo, esta distinción para preparar el camino a la tercera conclusión, que es esta.

Aquellas leyes que sólo se oponen al bien humano, aunque en conciencia no obliguen de suyo, obligan algunas veces en razón del escándalo; mas las que se oponen impías contra el bien divino, nunca, antes hay que hacerles resistencia abiertamente. La primera parte es clara, porque en aquello que claramente no es manifiesta tiranía no se puede resistir a los poderosos sin escándalo; y por tanto, hay que tolerarlos hasta que con más blandura vengan a mejores pensamientos. Aquí tiene aplicación aquel consejo de Cristo (Matth. 5.): *Al que te precisare a ir cargado mil pasos, ve con él otros dos mil más, y al que te quitare la túnica, déjale también la capa.* Empero si los tiranos, o nos indujesen con sus leyes a la idolatría, o nos apartasen de nuestros sacramentos, o nos forzasen a otras costumbres o ri-

tos contrarios a nuestra fe, no habría que temer ningún escándalo, y por el contrario, sería gravísima la culpa si al punto no los resistiéramos despreciando la vida. Porque éste es el verdadero sentido de aquéllo (Act. 5.): *Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres.* Así respondió San Pedro al príncipe de los sacerdotes que le mandaba no predicar en el nombre de Cristo. En estas fórmulas de injusticia dispuestas con orden compréndense todas, las cuales aumentan sin orden los jurisconsultos a doce y más, como puede verse entre otros Sumistas en Silvestre, a la palabra *Lex*, párrafo 9.

Para aquilatar mejor esto hay que inquirir primeramente sobre la primera conclusión cómo se ha de defender. A lo cual se responde que no se ha de establecer con tan grande y segura certidumbre en las leyes civiles como en las eclesiásticas, y por eso en las eclesiásticas, mayormente en las del Papa y de los Concilios, se ha de aplicar la cuarta conclusión.

Como de fe católica hay que afirmar que las santas leyes eclesiásticas obligan en el fuero de la conciencia por su naturaleza bajo pecado mortal. Porque se levantó en otro tiempo el error de los Valdenses, y después Juan Witclef, y por fin sus legítimos herederos los Luteranos, de que ni el Pontífice Máximo ni la Iglesia en general tienen poder alguno para establecer artículos de fe ni leyes de moral. Pues así dice el artículo vigésimo séptimo de los presentados a León X. Porque, dicen, sólo obligan en conciencia los preceptos que están explícitos en el Evangelio. Pero hay clarísimos testimonios que los refutan. Como es lo de San Lucas (Luc. 10.): *Quien a vosotros oye a mí me oye, y quien a vosotros desprecia a mí me desprecia.* Y de San Mateo

(Matth. 18.): *Si pecara,* etc., *dilo a la Iglesia, y si no oyere a la Iglesia, ienlo como un gentil y un publicano,* Donde es clarísimo que se le señala jurisdicción a la Iglesia. A más: *Y todo lo que ligares sobre la tierra, ligado será en los cielos.* Y San Juan (Joan. 10.): *Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra*; *como el Padre me envió, así también yo os envio. Recibid el Espíritu Santo; a los que perdonaréis los pecados, perdonados les son, y a los que se los retuviéreis, le son retenidos.* ¿Qué más evidente que se les concedió entonces por Cristo a los Apóstoles, y por ellos a la Iglesia, la potestad que El había recibido del Padre? Por eso precisamente de que el retener los pecados es función del que tiene poder de obligar. Y en el Deuteronomio (Deut. 17.) hay ley de que quien no obedeciere al sacerdote fuese castigado con ia muerte. Y a ninguno se le castiga con la muerte sino por pecado mortal grave; luego con mayoría de razón hay que declarar la misma autoridad por la ley nueva, que Cristo instituyó y gobierna el Espíritu Santo. Y esto se demuestra claramente en aquellas palabras de los Hechos (Act. 15.): *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros, no poner sobre vosotros más carga que estas cosas necesarias,* etc. Y ciertamente, intentando la Iglesia obligarnos con sus leyes bajo pena de pecado mortal, y habiendo prometido Cristo cuidar de ella y el gobierno del Espíritu Santo, al cual prometió enviar en nombre del Padre para este fin, de que no pudiese equivocarse en cosas tan difíciles, dedúcese la fe ciertísima de que en esto la Iglesia no está abandonada, sino que tiene seguramente autoridad de obligar.

Por fin también se demuestra esto mismo de parte del fin. A la verdad, como el estado de los mortales

nunca es fijo, sino que peligrosamente varía según los tiempos y lugares diversos, Cristo no hubiera provisto para siempre a la Iglesia con las leyes dadas, si no hubiese dejado en ella poder para dictar nuevas según las circunstancias del tiempo que pudiesen obligar en su mismo divino tribunal. Y esta herejía con razón fué condenada ya en el Concilio de Viena, como consta en la Clementina *ad nostram* de haeret., y en el de Constanza, y más tarde por León X.

* * *

Mas respecto del poder civil no es tan cierta la conclusión que no haya algunos argumentos en contra.

Primero: El obligar a culpa en el fuero de la conciencia, puesto que lastima las almas, es poder espiritual, como el que tiene la Iglesia y no la potestad civil. Segundo: La potestad civil no se extiende tanto que pueda perdonar pecados; es claro, por consiguiente, que tampoco puede obligar a pecado. Pues podrá cualquiera tener por injusto que quien no puede desatar pueda atar, y la Iglesia puede ambas cosas. Tercero: El fin próximo del poder civil es el estado temporal de la república; luego no se extiende a penas eternas. Cuarto: El poder, que no llega a castigar en conciencia la culpa de las cosas con pena eterna, no puede obligar bajo tal culpa; es así que la potestad civil no puede imponer pena alguna en el fuero de la conciencia, como la espiritual, quien impone penas en el sacramento, las cuales, si aquí no las pagas, las pagarás en la otra vida; luego...

Ultimamente se argumenta para que se vea el nudo y nervio de la cuestión: El obligar a culpa o está al arbitrio del príncipe que da la ley, o se sigue de la natura-

leza de la ley prescindiendo de su voluntad. Si concedes lo primero, resulta que la ley civil nunca obliga bajo culpa, porque no se da ley alguna que exprese tal circunstancia. Y si concedes lo segundo, a saber, que la obligación se deduce de la naturaleza de la ley, síguese que el príncipe no puede dar ninguna ley sin que obligue bajo pecado; lo cual es duro de creer, supuesto que en las religiones, mayormente en la nuestra, hay muchas leyes que no obligan a pecado alguno.

Sin embargo, no obstante esto, la conclusión que primero se ha afirmado según la mente de Santo Tomás, mantiene su verdad inconcusa aun en las leyes civiles, pues que también obligan a pecado, y de suyo a pecado mortal. A la verdad, así como la república eclesiástica, así también la civil, a causa de su fin necesita el poder de gobernarse a sí misma, y por tanto de dictar leyes según las circunstancias del tiempo y del lugar; aun cuando este poder (como se explicará más largamente en el libro 4. bajo el título del dominio) dimane de Dios de diferente manera que el eclesiástico. Porque este lo confirió el mismo Cristo a la Iglesia por ley divina; mas aquél se comunica por la ley natural, por la cual toda república tiene autoridad para gobernarse a sí misma, y la puede conferir a los reyes. Así, pues, como la república civil también desciende de Dios, síguese que, así como el que contra sus leyes ofende al prójimo es reo en su tribunal, y al que conforme a ellas es liberal con sus prójimos tiénesele por digno de premio, así igualmente el que quebranta o guarda las leyes humanas por el poder comunicado por el mismo, y esto es obligar en conciencia. Y se confirma todavía más esta conclusión. Obrar contra la ley del príncipe es un mal moral; luego pecado delante de Dios. El antecedente

es claro, porque siendo la ley justa, es regla de la razón; es así que el traspasar la línea de la razón es torcerse, y de consiguiente pecado; luego... La consecuencia, sin embargo, se esclarece por aquello de que todo cuanto es malo en las costumbres es pecado, según explica muy bien Santo Tomás (S. Thom. 1.ª 2.ªeq. 2. 1.)

Además, la ley humana (como se ha dicho) se deriva de la ley natural, la cual hace como de género en la especie particular de la virtud, como el género de la paz respecto de no usar armas por la noche; luego las leyes humanas obligan en conciencia. Y por fín, preséntase el último argumento, especialmente sobre la ley civil: El fin del príncipe, si bien el próximo es la tranquilidad de la república, el último es la felicidad sempiterna, a la cual se endereza el fin temporal; luego puede obligar con sus leyes en aquel tribunal supremo por la virtud comunicada del cielo. Deduzcamos, pues, que si bien negar a las leyes civiles esta autoridad y fuerza, que tienen las eclesiásticas, no es manifiesta herejía, sería, sin embargo, temerario y contra el sentir de los doctores que tienen más nombre.

Pero uno, Juan Gerson, varón por otra parte de gran fama, nos obliga a volver aquí de nuevo sobre la disputa, si estas leyes humanas obligan por sí mismas en cuanto son humanas, esto es, en cuanto están dictadas por el poder concedido a los hombres, o bien solamente en cuanto son apoyadas por la ley divina. Porque defiende acerca de esto (Tract. de vit. spe. lect. 4.) una opinión muy singular, a saber: que ninguna ley, ni la civil, ni la eclesiástica, y aún más, ni la natural, tiene fuerza para obligar en conciencia a pecado, sino que la sola ley divina es la que obliga, y la humana en cuanto es intérprete de ésta. La cual opinión no sólo se di-

ferencia de la común en el nombre (como algunos piensan), sino en realidad y muy mucho. No dice, en verdad tan sólo que las leyes humanas obligan porque les fueron concedidos a los hombres por Dios tales poderes, porque esto lo confesamos nosotros, sino sostiene que no hay poder alguno criado concedido por Dios para obligar bajo pecado, sino sólo para explicar y declarar la ley divina. Y así el Papa, según él, al preceptuar la confesión anual, no obliga por su potestad, sino declara solamente la ley divina; porque, dice, anterior a su sanción había ley de Dios de confesarse cada año; mas por sernos desconocida nos excusaba su ignorancia. De la misma manera, dice, si no hubiera ley divina de ayunar durante la Cuaresma, el precepto del Papa no obligaría a culpa; mas como ya existía tal ley, declarada por el Papa nos obliga. Y con mayor razón (así piensa) las leyes de los príncipes, si no son declaraciones del derecho divino antes desconocido, en ninguna manera obligan a culpa. Como el precepto del médico, que manda al enfermo se abstenga de manjares nocivos, no obliga a culpa; pero el enfermo incurre en ella porque traspasa la prohibición divina del homicidio, el cual declara el médico que se comete comiendo el tal manjar. Y por este orden saca hasta catorce admirables corolarios. En suma, pretende que así como la Iglesia no puede establecer artículos de fe sino explicando aquellos que están escondidos en las Sagradas Escrituras, así tampoco puede dar leyes. Y aún más dice, que la ley natural no obliga sino declarando a la ley divina. He aquí la opinión de Gerson, entendida por muy pocos, y por eso creída de algunos. La razón de ella es: porque, así como nadie, sino sólo Dios, puede dar la gracia, así ni quitarla, y por tanto ni obligar bajo

culpa, por la cual se quita. Igualmente, así como la Iglesia no puede legislar sobre los actos internos, porque no los puede castigar, así por no poder castigar con la pena eterna, que se le debe a la culpa, resulta que tampoco puede obligar bajo pecado. Y por este motivo, dice, San Agustín definió el pecado, un dicho o hecho, etcétera, contra la ley de Dios, porque no se hace pecado contra ninguna otra ley. Con todo, si es lícito hablar así de un doctor católico, diferénciase muy poco de la herejía Luterana hace poco refutada, la cual quita a la Iglesia todo poder de dar leyes. Y hasta los Luteranos presentan a Gerson como su defensor contra los católicos, aunque admita más benignamente que el Papa puede declarar las leyes divinas. Además, sostener que antes de las sanciones eclesiásticas la confesión anual y la abstinencia en la cuaresma son de derecho divino, ciertamente es una afirmación gratuita y más bien temeraria, porque no es creíble en manera alguna. Existía en verdad el precepto de la confesión; mas la prescripción del tiempo estaba encomendada a la prudencia de la Iglesia. A más, cuando la Iglesia manda esto o lo otro bajo pena de excomunión, a saber, comparecer ante el juez, y cosas semejantes, ¿quién se atreverá a defender que eso era de derecho divino, sino porque tal potestad de obligar le había sido dada al pontífice por Dios? Así San Juan, 20. Por eso dijo antes Jesucristo: *Se me ha dado toda potestad,* para que añadiendo: *Recibid el Espíritu Santo* se comprendiese que le confería la misma a la Iglesia. Y por fin, ¿cómo sería el Papa vicario de Cristo si no pudiese poner a sus súbditos leyes y preceptos obligatorios? Es, pues, muy cierto que existe en la Iglesia potestad, no sólo para declarar el derecho divino, sino para estable-

cer el humano, el cual se llama así porque procede de la potestad humana, aunque recibida de Dios. Porque así como aunque los árboles y animales hayan recibido de Dios la virtud para engendrar, sin embargo, las mismas criaturas engendran por virtud propia y obran; así también los hombres hacen las leyes por su propio poder, las cuales antes no obligaban, sino que por eso obligan, porque han sido puestas por los hombres, como dice Aristóteles (5. Ethic. cap. 7.) Y el derecho natural, ¿quién negará que obliga por sí?

Almain (in q. de potest. Ecles. cap. 12) concede que la potestad de la Iglesia puede llegar a culpa mortal, porque el Papa es vicario de Cristo: pero se lo niega a la potestad civil, si no es a la manera de Gerson. No obstante, es muy verdadero en la potestad civil, como antes se ha expuesto y demostrado.

Por donde es fácil responder a los argumentos de Gerson y a los que añadimos nosotros. Porque, aunque sólo Dios confiera la gracia, no es Él quien la quita, sino nosotros con nuestros pecados, y, por tanto, nada obsta para que los hombres, por la misma institución de Él, establezcan leyes, y los quebrantadores de ellas pierden su gracia porque no obedecieron a sus ministros, y por eso Él mismo, como juez supremo de todos, imponga la pena eterna, que los hombres no pueden imponer.

Y no obsta que la potestad civil no alcance a perdonar los pecados, porque los ministerios de Dios son muy varios, como dice San Pablo. Y donde dijo San Agustín que el pecado era contra la ley de Dios, indicó la ley eterna, de la cual se derivan todas, aun las humanas, y por tanto en ese nombre generalísimo las comprende todas.

Mas, para la inteligencia de aquel argumento, a saber, cómo obligan a culpa las leyes de los príncipes, si por la voluntad de ellos o por la naturaleza de las leyes, hase de notar la diferencia entre la potestad eclesiástica y la civil. Porque los Prelados eclesiásticos, por ser jueces de cosas espirituales, pueden dar leyes, no sólo poniendo las obras en determinada especie de virtud o de vicio, sino también distinguiendo entre lo venial y lo mortal, y hasta decretando que la transgresión de sus leyes constituyen un grande crimen: pero los príncipes seglares no pueden declarar eso, a saber, que se guarden sus leyes bajo penado venial o mortal, sino solamente colocan las obras en la especie de virtud o de vicio. Mas si la transgresión o la omisión constituye deshonra grave para el transgresor, se determinará por la naturaleza de las cosas. Pongamos por ejemplo: Manda el rey en tiempo de escasez que no se saque trigo fuera del reino, o, amenazando una guerra, tomar las armas. Puso, pues, esas obras en la clase de obediencia, y lo segundo especialmente en la virtud de la fortaleza. Y como son de mucha importancia, es pecado mortal no obedecer entonces. Manda empero no montar las mulas, o no vestir de seda, lo cual desde entonces empieza a ser virtud de templanza: o no llevar armas, lo cual desde entonces es virtud de paz: si son de poca importancia, la desobediencia no será grave, sino venial.

Pero queda por solventar otra objeción mayor: a saber, que en ese caso el Príncipe no podría dar leyes que no obligasen a culpa, lo cual es falso, pues en las religiones se usan las tales leyes. Niégase la consecuencia. Mas preguntarás ya por la señal para conocer qué ley obliga a culpa y cuál no. Hay algunos intérpre

tes de las leyes que dicen que aquellas a las cuales se adjunta la pena no obligan a culpa: mas esto se refutará de seguida en artículo siguiente. Cayetano, en materia de ayunos, dice, que no consta claramente que la ley del ayuno obligue bajo pecado mortal, porque no está dada con aquel aditamento bajo pecado mortal, donde insinúa que la ley que no exprese esto no obliga a culpa. Con todo (si yo no me engaño), se ha equivocado grandemente en esto. Porque nunca se ha acostumbrado a dar las leyes con tal añadidura; mandamos bajo reato de culpa mortal o venial; sino que hay que examinarlo por la naturaleza e importancia de la obra. Por tanto es ésta regla muy segura: Toda ley que da en absoluto, esto es, que no explica lo contrario a ella, obliga a culpa, venial o mortal, según la importancia de la obra. Y la razón es clara: porque la ley de suyo lleva consigo el precepto de obediencia: es así que de suyo la obediencia es virtud, y la desobediencia pecado; luego... De donde resulta que los que pretendan dar una ley, ya sean Príncipes seglares, ya Prelados eclesiásticos, que no obligue a culpa, deben expresarlo claramente. Ni puede darse otra señal. Son modelo nuestras Constituciones, en cuyo encabezamiento se pone: Esta nuestra Regla y constituciones no nos obligan a culpa, sino a pena, si no es por un precepto o por el desprecio. La cual enseñanza es, ciertamente, que, de no hacerse aquella añadidura, no podían menos de obligar a culpa.

La duda más grande queda al fin de la cuestión: Si pueden las leyes humanas obligar bajo reato de culpa mortal en tal grado que se ha de sufrir la muerte antes que faltar a ella por omisión o por transgresión. Porque es claro que no hay tanto poder en los legisla-

dores humanos, pues no son señores de la vida y de la muerte. Cayetano (1.ª 2.æ, q. 96, art. 4) da esta regla: toda ley humana que obliga bajo pecado mortal, obliga también a sufrir la muerte por observarla, a no ser que se exceptúe algún caso por la benignidad de las leyes. La razón de esto es, que antes se ha de evitar la muerte del alma que la del cuerpo: y, por tanto, cuando la ley humana obliga bajo pecado mortal, primero hay que sucumbir a espada que oponerse a la ley. Y lo mismo es, añade, decir que la ley humana no puede obligar a la muerte para cumplirla, que no poder señalar un acto como culpa mortal. Considera después algunos ejemplos. Porque antes debe un hombre morir que contraer matrimonio con una consanguínea. Y en el cap. *Sacris* (de his quæ vi metuve caus. fiunt) dice Inocencio, que no debiendo incurrir nadie en pecado mortal por miedo alguno, no es lícito comunicar con los excomulgados por ningún miedo que se interponga. Yo opino, sin embargo, que es tan cierto que la ley humana puede obligar con tanto rigor, que a pesar de eso merece censura la respuesta de Cayetano. Y, ante todo, es cierto que puede ser de tanto interés para la república lo que se manda, que la ley en su cumplimiento obligue hasta morir. Porque cuando el jefe manda en la guerra al soldado que guarde un lugar, en el cual hay un peligro inminente para la república, antes debe perder la vida que abandonarlo. Y siempre que manda algo bajo pena de muerte, hay que arriesgar la vida para cumplir la ley. Pues aunque el príncipe no sea señor absoluto de la vida, como Dios; pero en determinadas circunstancias puede exponer a la muerte a sus súbditos; como el todo a las partes. No obstante no es tan universal la regla de Cayetano. No es lo mis-

mo obligar bajo pecado mortal, que obligar con peligro de muerte. Porque la ley del ayuno, ciertamente, obliga bajo pecado mortal; y con todo eso, si el tirano amenazase con la muerte, si no se quebrantaba el ayuno, no habría pecado alguno en quebrantarlo más que en el caso de obligar a ello un desprecio de la ley, porque entonces estaría el cristiano obligado a sufrir antes la muerte. En verdad, aunque se ha de morir antes que pecar, sin embargo, no se presume que la ley obligue siempre con tanto rigor. Y por tanto, si la ley obliga a arrostrar la muerte o no, hay que determinarlo por la gravedad de la obra. Y más: ni la ley divina nos obliga en todo caso con esa severidad. Porque nadie está obligado a bautizarse a sí o a su hijo, o a recibir los otros sacramentos con peligro de muerte. Y aun creo que nunca obligan las leyes eclesiásticas con tanta fuerza de necesidad más que cuando se mezcla el desprecio a la misma ley o la ofensa a la fe. Y es la razón, porque quien obra contra la ley por miedo a la muerte, no falta por desobediencia, sino por miedo: así como el que por hambre quebranta el ayuno, no peca propiamente contra la obediencia, sino contra la templanza. Mas, que nadie pueda contraer matrimonio con la consanguínea por miedo alguno, es porque no es materia de matrimonio, ni puede serlo por ningún miedo, sino que tal unión sería fornificación. Y lo otro, citado en el capítulo *Sacris*, lo entienden todos de la comunicación en las cosas sagradas, e interponiéndose el escándalo. Porque si al celebrar un sacerdote delante de excomulgados notorios el pueblo se escandalizase, sospechando que no tenían valor las leyes eclesiásticas, o que aquél era un público desobediente, en tal caso debía morir antes que hacerlo. De otra manera,

tratar con los excomulgados para evitar el peligro de muerte, no sería pecado mortal.

Réstanos, pues, responder a los argumentos propuestos al principio de la cuestión. El primero ya está resuelto así, a saber, que aunque el hombre no tenga de suyo potestad en el tribunal de Dios, sin embargo, obrando como ministro suyo puede mandar aquello, y el que le resiste a él, resiste a la ordenación de Dios, y él mismo atrae a sí la condenación, según San Pablo (ad Rom. 13).

En el segundo argumento se concede que el padre de familia puede obligar a sus hijos bajo pecado mortal. Como el mandarles justísima y severísimamente una cosa de excepcional importancia. Porque su potestad proviene del Señor Dios, que manda en verdad a los hijos honrar a los padres. Así San Agustín sobre el Salmo 70: *Cuando el padre manda lo que no es contra el Señor, se le ha de obedecer como a Dios.* Y Salomón en los Proverbios, 6: *Guarda, hijo mío, los mandamientos de tu padre.* Y el Apóstol (ad Rom. 1) cuenta, entre otros crímenes, el no obedecer a los padres. Sobre las cuales palabras dice San Ambrosio: *Cuán cegados están por la arrogancia, que no reconocen ni a sus padres, que les hicieron nacer, pues esto es no tener entendimiento,* a saber, no tener la caridad de Dios: y el pecado contrario a la caridad de Dios es mortal. Y en el Deuteronomio (Deut. 21) se condenaba a la pena de muerte al hijo que fuese contumaz y protervo, y desoyese el mandamiento del padre y de la madre, y después de castigado rehusase con desprecio obedecerles. Son palabras de la ley. Y más que entre todas las obediencias naturales (como enseña Aristóteles, 1. Politic) es ésta la primera, la que se debe a los padres.

Mas también la mujer tiene, a veces, que obedecer al marido bajo esa pena, aun cuando sus mandatos, por carecer de fuerza coercitiva, no sean leyes. Que ejerzan la misma autoridad sobre los criados y demás sirvientes, no lo creo tan cierto.

Al tercero se respondió en la conclusión tercera, que las leyes contrarias a las divinas no tienen fuerza de tales, y antes bien se han de pisotear.

Y casi en la misma forma se responde al cuarto, que las sentencias, que sólo son justas por fundarse únicamente según el fuero externo en una presentación falsa, no obligan en conciencia, porque, siendo contrarias a la verdad, la ley natural y la divina dictan otra cosa. Con todo, se aprecian de muy diferente manera. Porque, mientras la sentencia no es enteramente contraria a la ley divina, el condenado, aunque puede evadir la sentencia de cualquier manera, fuera de escándalo o fuerza hecha sobre el juez, puede, sin embargo, en ese caso también someterse a ella, como sucede cuando es condenado un inocente. Mas cuando la ley divina es enteramente contraria, como en el caso de que uno es obligado a unirse con aquella mujer, que ciertamente no es la suya, antes debe morir que obedecer.

Y del mismo modo se responde al quinto. Porque, cuando las leyes humanas son inicuas para con los súbditos, si puede hacerse sin escándalo, en conciencia no se las debe obedecer: al contrario, si resulta escándalo.

Artículo 5.°

Si toda ley penal obliga a culpa.

Dos artículos es conveniente añadir aquí sobre la ley penal, acerca de lo cual queda un poco de duda.

Y lo primero se pregunta, si la ley humana, que obliga a pena, obliga igualmente también a culpa. Y se argumenta por la parte negativa, Primeramente, las leyes que llevan pena de irregularidad no todas obligan a culpa. Porque el juez, que justamente es causa del derramamiento de sangre, se hace irregular, como consta del título *De homicidio voluntario et causa aliquantos, distinct. 51.* Y el bígamo se hace asimismo irregular, como consta en la distinción 34, capítulo *Si cujus*, y con todo, no se nota allí ninguna culpa. Pues este es el único motivo, por lo cual la regla del derecho hizo la excepción. Sin culpa (a no ser que haya motivo) ninguno ha de ser castigado. De donde se sacó el axioma: *Aunque sin causa no se puede imponer la pena, pero sí se puede sin culpa.*

Segundo. En las religiones (como ya se ha dicho antes de la nuestra) hay leyes que obligan a pena sin culpa: luego siempre que el príncipe nota en la ley la pena, no es de creer que obligue a culpa, sino que se contenta con la pena: para no oponerse a la sentencia notable de Naun Profeta (cap. 1): *No se levantará dos veces la tribulación*

Tercero. Son innumerables las leyes, tanto divinas como humanas, que no guardan forma alguna de precepto, sino sólo de pena, como aquella del Exodo (Exod, 22): *Si alguno hurtare buey u oveja*, etc., *resti-*

tuirá cinco bueyes por un buey, y cuatro ovejas por una oveja. Y quien no pruebe lo que imputó, pague la misma pena que él impuso. Y (l. capital. Digest. de poenis) dicen así las leyes: «Los incendiarios sufran la pena capital; los usureros han de ser castigados con la pena capital, y así hay muchas semejantes, en las cuales nada más se manda o se prohibe, sino solamente se establece la pena.» Luego éstas no obligan a culpa, sino tan sólo a la pena.

En contra está el Derecho Canónico (can. *latis perversum*, distinct. 56) en donde se dice: que es bastante desgracia verse privado de sus cargos para aquel a quien ni su culpa ni su crimen le privan del empleo. Y lo mismo se nota en el Digest. l. *Si putator* ad. l. Aquil.

Si se considerase bien la naturaleza de la pena, no había por qué poner en duda esta cuestión; tan clara es de suyo. Mas porque, no sé con qué pretexto, dice el vulgo que la ley que obliga a la pena no obliga a culpa, es necesario desvanecer este error.

Responden, pues, con una conclusión general: No hay, ciertamente, ley penal alguna, si con razón se la ha de llamar penal, la cual no obligue a culpa, a no ser que declarase su intención diciendo: No intentamos obligar a culpa, o cosa semejante, según se ha expuesto en la cuestión anterior. La conclusión es de Santo Tomás (2.ª 2.ae, a 108, art. 4.), donde la explica claramente (como por lo común todas las cosas); y es muy conocida por luz natural. Porque la pena (y hasta el nombre lo confirma) tiene tan íntima conexión con la culpa, que no tiene ni la naturaleza ni el nombre verdaderos de pena, si no está impuesta por la culpa. Y hablamos aquí de la pena jurídica según que es vengan-

za y castigo. Porque se toma también la pena físicamente por el tormento que uno sufre a causa de la fiebre o de cualquiera otra enfermedad que lleva consigo dolor. Ni es, por cierto, necesaria otra prueba, más que la significación del nombre. Porque castigar, y vengar, y pedir suplicio, y, por tanto, imponer la pena, nunca es lícito sino por la culpa. Por tanto, si no hay culpa, usúrpase impropiamente y fuera del sentido de las palabras. Porque con la pena se hace la justa compensación a la culpa: a saber, que quien faltó por condescender con su voluntad (pues, según San Agustín, donde no hay voluntario no hay pecado), padezca contra su misma voluntad.

Pruébase en segundo lugar. Las leyes humanas (según se estableció en el artículo anterior), si se dictan en absoluto sin conminación de pena, obligan a culpa: es así que la conminación de la pena, adjunta a la ley, no es señal de lo contrario: luego también en ese caso existe la misma obligación a culpa. Pruébase la menor, porque la conminación de la pena de su naturaleza se endereza a que se guarde la ley con más cuidado. Pues por esa razón se dijo en el artículo sobre los actos de la ley, que el único fin de la ley era castigar, porque, así como en lo especulativo por los principios se sacan las conclusiones, así también en la práctica se consigue el cumplimiento del precepto por medio de la conminación de la pena: luego la pena, no solamente no es indicio de no haber culpa, sino al contrario, es claro testimonio de la gravedad de la misma, la cual se toma de la transgresión y omisión de la ley.

Arguméntase en tercer lugar: Como causa de que a la ley se le adjunte una pena mayor o menor, o la máxima, no puede aducirse otra que la proporción de la

culpa, según aquello (Deut. 25): *Según la medida del pecado será la tasa de los azotes.* A lo cual se parece el c. *Exivit. extra,* de his quae fi. a ma. par. ca. et c. Felicis de poen. lib. 6.: *luego toda pena es indicio de culpa.*

Y añádese en cuarto lugar el ejemplo de Dios: Porque en aquella ley, la primera que puso Dios a nuestros padres en el estado de inocencia, por ser su prevaricación la más grave y enorme de todas, conminó con una atrocísima, diciendo: *En cualquier día que comieres de él, morirás de muerte.* De lo cual resultó, que la muerte, las enfermedades y las otras calamidades y trabajos, los cuales en el estado de naturaleza pura no los tendríamos como penas, sino como cosas naturales, ahora por la culpa de Adán que nos despojó de la justicia original, la cual nos hubiera conservado libres de ellas, se llaman penas, y lo son. Porque en cierta manera nosotros pecamos en la voluntad de aquel padre. Ahora bien, nadie es castigado, sino por su propia culpa o la de sus padres, de los cuales es en cierto modo parte. De ahí aquello del Exodo (Exod. 20.): *Yo soy Dios celoso, que visito la iniquidad de los padres sobre los hijos, hasta la tercera y cuarta generación.* Cierto que a veces nos castiga Dios, no sólo por delitos pasados, sino también para que vivamos más precavidos en adelante: pero estos castigos no son penas, sino medicinas preservativas. Además todas se refunden en la culpa de origen. También se confirma la misma conclusión con otros ejemplos de Dios. Pues en el Exodo (Exod. 21.) y el Levítico (Levit. 20) establece las penas conforme a la gravedad de las faltas. *El que maldijese a su padre o su madre, muera de muerte. Si alguno adulterare con la mujer de otro, muera de muerte,* etc. Por lo cual,

aunque en el Evangelio no se les señale pena alguna a los preceptos del Decálogo, sin embargo, están impuestas por las leyes humanas: a fin de que el homicida, y el ladrón y los demás hombres malvados y corrompidos por miedo a la muerte se abstengan de quebrantarlas. Y ciertamente es un subterfugio malicioso decir que una cosa es en las leyes divinas y otra en las humanas, cuando las leyes humanas deben ser más bien imitación de las divinas.

* * *

¿Y quién pensará, además, que porque el Rey, amenazando con la pena de muerte manda al soldado que no abandone su puesto, sea culpa mortal echar allí un pie atrás?

En verdad, es regla infalible, que el Príncipe no puede dictar contra nadie la pena de muerte, de mutilación, de destierro o de confiscación de todos sus bienes, sino por la transgresión u omisión de la ley, que sea culpa mortal. Ciertamente no veo de donde pudo nacer esta opinión vulgarísima, que las leyes, que obligan a pena, no obligan a culpa. Pues la pena, de su propia naturaleza, es efecto genuino e indicio claro de la culpa. Sin embargo, los que la propalaron no son de los que consideran la naturaleza de las cosas.

Empero otros Doctores, en esto más avisados, aunque no niegan absolutamente nuestra conclusión, la limitan, sin embargo, con esta distinción, que toman de Enrique de Gante (Quodlib. 3. q. 22). Pues este fué acaso quien dió pie a la opinión vulgar, que antes refutábamos; aunque él opinó con más moderación. Su distinción es ésta: Entre las leyes penales, unas explican el precepto o la prohibición, a la cual añaden la conmi-

nación de la pena; y a estas, los que le siguen, llaman penales mixtas, esto es, que obligan a culpa juntamente y a pena; y hay otros, que no mencionan ni precepto ni prohibición, sino solamente pena bajo condición; de las cuales dimos el esquema en el argumento tercero. Y a estas llaman puramente penales. Dicen luego que las mixtas obligan a culpa; pero estas puras no. Sin embargo (respetando la fama de estos autores, que son dignos de estimar), no alcanzo a ver la fuerza de esta distinción. Y más, creo inconcusa la verdad universal de mi proposición: a saber, que nada puede tener razón de pena, sino cuando haya culpa, por las razones aducidas. Pero faltando la culpa, lo que lleva el nombre de pena es más bien precio, o pacto, o cualquiera otra cosa, como luego se declarará en la respuesta al tercer argumento.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento, que la irregularidad que se impone sin que haya delito (pues de las otras es caso muy diverso) en ninguna manera reviste el ser de pena, sino de cierta falta de decoro, que hace al hombre inhábil para las órdenes sagradas y los ejercicios del culto. Porque, ¿quién dirá, si un juez condenó justísimamente a un hombre a la muerte, que se le ponga como castigo el no poder ser promovido a las sagradas órdenes? ¿Quién, digo, a una virtud opuso nunca una pena? Mas es indecoroso y deshonroso (como diremos en el libro 5, q. 1.), que quien está manchado de sangre, administre los sacramentos del inocentísimo Cordero. Por igual modo el bígamo se hace irregular, no en castigo, sino por la significación, porque Jesucristo se unió a una sola esposa, la Iglesia. Así

como los consanguíneos son inhábiles e ineptos para contraer matrimonio, no ciertamente en castigo, sino por lo desatinado de la cosa. Por lo cual la regla del derecho contiene una verdad general, que nadie ha de ser castigado sin culpa. Porque el paréntesis interpuesto (a menos que haya causa), si crees a la glosa, enseña únicamente que, cuando intervenga otra causa fuera de la culpa, puede acaecer que a un hombre le aparten de una dignidad por la deshonra, a la cual llaman irregularidad. Si bien Santo Tomás, en el lugar citado, entiende el mismo paréntesis de otro modo que la glosa: a saber, de los castigos divinos ya mencionados, los cuales no se imponen tanto como penas de los delitos cometidos, cuanto como medicina para lo futuro.

Al segundo se ha respondido suficientemente, que, cuando la ley expresa su intención de no obligar a culpa, se acabó la disputa. Mas de ahí no se sigue que, cuando se añade la pena sin esa cláusula, se quita ya inmediatamente la culpa. Porque el texto de la profecía de Nahum nada hace al caso. Pues la doble tribulación de allí no es lo mismo que la culpa y la pena. Sino que esa sentencia indica la misericordia de Dios, quien, pagada una vez la justa pena, nunca impone otra de nuevo.

Sobre el tercer argumento. Los que defienden con empeño la distinción de Enrique, pretenden que las leyes mencionadas no obligan a culpa: ni ninguna otra, como aquellas que hay en el Levítico (Levit. 20): *Si alguno adulterare con la mujer de otro, mueran de muerte el adúltero y la adúltera*, etc. En suma, no creen que obligue a culpa ninguna ley, ya canónica, ya civil, que se dicte con la cláusula de esta condición; sino exclusivamente aquéllas, que, al mandar, expresan que se

ha de hacer o no hacer algo bajo la conminación de la pena: como aquella *Omnis utriusque sexus*, de poenit. et remis., en la que se manda que todos confiesen sus pecados una vez en el año, y reciban el sacramento de la Eucaristía a lo menos en el día de la Pascua: de otra suerte en vida prívesele la entrada en la Iglesia, y carezca en muerte de sepultura eclesiástica. Mas yo notaría aquí dos cosas: la primera, que aun siendo verdadera esta opinión, nada se quita a la verdad de nuestra conclusión: porque estas penas no se establecen más que para las culpas que se prohiben en estas o en otras leyes. La segunda, que no me atrevería yo a negar estas leyes penales, sean divinas, canónicas o civiles, que señalan a los delitos sus penas, sin que obliguen a culpa. Porque, aun cuando no estuvieran prohibidos estos delitos por otros mandamientos, en ellas se expresa ciertamente lo bastante, que esas penas, y mayormente las capitales, se ponen para evitar las culpas indicadas en ellas, las cuales culpas están allí virtualmente prohibidas. Yo pienso, pues, que se ha de hacer esta distinción. Cuando se une la pena a la culpa, como en dichas leyes, la obligación se impone bajo el reato de la culpa: mas cuando la ley tiene más bien la forma de concesión o de dispensa, entonces esa ley no obliga a culpa; pero tampoco lo que se añade a modo de pena tiene verdadero ser de tal, sino de recompensa o de pacto. Pongamos ejemplos. Esta ley: *El que saque trigo fuera del reino, que lo pierda, o pague tal pena;* ciertamente obliga a culpa. Con todo, si la intención del Rey no fuese el prohibir la exportación del trigo, sino reunir por ese medio dinero, entonces la ley no obligararía a culpa, pero la condición adjunta no sería castigo, sino recompensa (o precio) de la concesión, para que el que

quisiera exportar pagase tanto de tributo. Como también puede la república dar esta ley prohibiendo: *El que cortare leña del bosque, sea castigado con tal pena:* o bien permitiéndolo por algún precio: *El que cortare, que pague tanto.* De igual modo: *El que monte una mula, que la pierda:* ciertamente (a mi parecer) obliga a culpa; pero si, después de dada la ley, los ciudadanos se procurasen dispensa, y quisiesen conseguirla con dinero, en ese caso esta ley: *El que monte sobre mula, pague tanto,* no es penal, porque no es prohibitoria, sino más bien permisoria.

Y si se nos oponen nuestras reglas y las de otras religiones, en las cuales así consta: *No queremos obligar a culpa, sino a pena:* en donde se menciona la pena sin la culpa; respóndese, que las tales no son propia y legítimamente penas, sino que son como convenios y pactos: porque los monjes quieren obligarse con este voto, de que si hacen esto padecerán aquello. Empero se llaman no sin razón penas, porque se exigen y se pagan por las cosas prohibidas. Parecido a esto decíamos en nuestro folleto sobre la manera de evitar el abuso del juramento, que uno puede atarse, independientemente de la obligación a una nueva culpa, puede uno obligarse a que siempre que abusase del juramento, pagase tanto. Alguno alegará aquí contra nosotros ciertas leyes civiles que establecen penas, sobre las que no aparece claro que lleven culpa. Cuales son aquellas sobre los que rompen las cárceles para huir (Digest. de effract. l. de iis y Digest. de cust. et exhib. reor. l. in eos), siendo así que a cualquier preso le es lícito hacer eso sin culpa. Pero acerca de esto responderemos (lib. 5. q. 6.) que en eso o hay culpa o se presume.

Artículo 6.º

Si la ley penal obliga en conciencia a cumplir la pena antes de la sentencia del juez

El artículo anterior, en que se declaró que la ley penal obliga juntamente a culpa y a pena, nos lleva a esta otra cuestión, consecuencia de la misma: si antes de la sentencia del juez obliga a la pena, como obliga a culpa.

Y se arguye por la parte afirmativa: Estas leyes (como se ha dicho) no tienen menos fuerza para obligar a pena, que a culpa: y por eso la fuerza de la ley está tanto en castigar (como antes se ha dicho) como en mandar; es así que obligan a culpa sin la sentencia del juez: luego de la misma manera pueden obligar a la pena.

Segundo: El juez obliga con su sentencia a la pena en fuerza de la ley, luego con mayor motivo la ley por sí misma. De otro modo la ley sería de menos fuerza que el juez; cuando por el contrario toda la fuerza de la sentencia proviene de la ley. En verdad, cualquiera puede también obligarse a sí mismo a la pena, la cual debe pagar sin sentencia alguna; como si alguien hizo voto de castigarse con cierta pena, si cometía un determinado crimen: ¿porqué, pues, no lo podrá también la ley?

Tercero: Las leyes divinas obligan a la pena antes de la sentencia del juez: luego pueden hacerse también humanamente leyes semejantes; puesto que la autori-

dad humana proviene de la divina. Porque, había antiguamente una ley (Levit. 15.): que *quien tocase a la mujer manchada con flujo de sangre, fuese inmundo hasta la tarde*, la cual inmundicia (mancha) se contraía sin ninguna sentencia. Y había leyes semejantes sobre los leprosos, y de otros hombres infestados, los cuales (*ipso facto*) por el mero hecho debían alejarse del trato con los demás. Y asimismo, los sacrificios, que eran obligados a ofrecer para conseguir la expiación, debían mostrarlos en conciencia los delincuentes a los sacerdotes. Y al presente puede la Iglesia por la misma razón establecer penas para algunos pecados, como ha ordenado el ayuno cuadragesimal: las cuales mortificaciones estamos obligados a cumplir: luego la ley obliga en conciencia. A esto se añade también la ley de Cristo (Malth. 19.): *El que repudiare a su mujer, excepto por causa de fornicación, la hace cometer adulterio:* en la cual se indica que es lícito separarse de la adúltera, en cuanto a la separación del lecho, en conciencia, antes de llevar al juicio la causa: la cual pena ella está ciertamente obligada a sufrir.

En cuarto lugar se arguye también por muchas leyes humanas. Lo primero, puede un fallecido legar el usufructo de una finca a su consorte con la condición de que viva honestamente: o de no contraer segundas nupcias: por eso en el momento que quebrante la condición está obligada a devolver al heredero el legado. Y de igual modo, el que funda algún colegio con sus bienes puede establecer leyes, de que cualquiera de sus colegiales que cometa este o el otro delito, sea privado de los derechos del colegio, o que restituya lo que recibió del colegio: las cuales leyes obligan ciertamente en conciencia sin otra declaración del juez. Y el Rey puede

nombrar para los cargos de la república a los jueces y ministros de justicia con tal condición, de que cualquiera que venda el juicio o reciba regalos, por el mero hecho sin esperar otra declaración sufra tal o cual pena. Las cuales leyes rigen ciertamente en España y en otros reinos bien constituídos. Las cuales en verdad atan la conciencia. También en nuestra Universidad está decretado, que el escolar, que en la oposición a una cátedra hiciere presión o la ambicionase captándose las voluntades, a lo que llaman sobornar, por el mero hecho sea privado de emitir su voto.

Quinto: Además, cuando el rey señala por ley el precio del trigo o de cualquiera otra mercancía, notando la pena para el transgresor, obliga a la dicha pena en conciencia. Y entre todas están las leyes de la prescripción, en virtud de las cuales el poseedor de buena fe, sin declaración ninguna del juez, en conciencia adquiere el dominio de las cosas muebles a los diez años, y de los inmuebles a los cuarenta, como extensamente consta en ambos Derechos bajo los mismos títulos, *De praescript.* Y esta ley es penal: pues por su negligencia el que descuidó por tanto espacio de tiempo su hacienda, es privado de su dominio: luego la ley penal obliga en conciencia antes de la sentencia del juez.

Sexto: Arguméntase por el cap. *Si quis* (De praescript. lib. 6), en el cual se distinguen dos modos, por los que puede uno ser privado de la posesión de las cosas: a saber, o por sentencia, o por el mismo derecho. Porque si la ley, por sí sola, antes de la sentencia del juez, no castigase al reo, sería en vano esa distinción; porque no restaría más que un modo de castigar, a saber, por sentencia.

Séptimo: Las leyes penales se establecen en el dere-

cho de diversas formas. Pues hay unas, que declaran la sentencia que se ha de dar: a saber, aquellas que son únicamente amonestatorias: como se dice en la Glosa (super c. unico de sagitta.), a saber, siempre que se pone: *Mandamos bajo pena*, o bien, con amenaza o de excomunión o de anatema o de suspensión. De donde aquel texto del capítulo *Dolentis,* de celebr. Miss., *prohibimos absolutamente bajo pena de suspensión,* los comentadores lo leen de manera, que opinan que en él sólo se amenaza con la declaración de la sentencia. Y más expresamente el capítulo citado *de jure patron.* después de las palabras, *procurad prohibir bajo amenaza de anatema*, añade en seguida: *Si alguno despreciase la prohibición vuestra*, *sometedlo a la excomunión,* Mas hay otras leyes más apremiantes: por ejemplo, las que conminan con las penas no amonestando, sino que las aplican castigando. De las cuales hay cuatro en el capítulo *Cum secundum leges*, de haeres, lib. 6. Primera: que los que contraen nupcias deshonestas, contrarias a la naturaleza, esto es, manchándose con torpezas contra la misma naturaleza, por el mero hecho pierdan el dominio de sus bienes. Segunda, que la mujer raptada, que se casa con el raptor contra la voluntad de sus padres, pierda por el mismo Derecho todo sus bienes. Tercera: que también aquellos que proveyesen de armas o de víveres a los enemigos de la fe, queden privados en el acto de los mismos víveres y cosas. Y sobre todas, cuarta: que los herejes, por el mero hecho de serlo, sean privados de sus bienes, que se adjudicarán al erario público; las cuales privaciones se hacen por el mero hecho (como allí se dice) según las leyes civiles. Además de esto hay un quinto caso sobre el crimen de lesa majestad, como se dice en la ley *fin.* C. *ad*

legem Juli majest. Y otro sexto en el Derecho Canónico contra aquellos que hiriesen o hiciesen prisioneros a los Cardenales de la Iglesia Romana, como consta en el cap. *Felicis. de poenis,* lib. 6; porque se estima que los tales ofenden a la majestad de la Iglesia. Y hay una séptima ley semejante contra los que mutilan, hieren, etcétera, a los que se dirigen a Roma o a los peregrinos que van a Jerusalén; como se ve por la costumbre de Roma, según la cual el Jueves Santo son declarados excomulgados todos éstos, y privados de sus bienes. Está, pues, sancionado por las leyes que a todos los delincuentes de esta clase les sean confiscados sus bienes por el mero hecho. De donde se siguen que las leyes obligan a la pena en el fuero de lo conciencia; porque de otro modo no se daría ningún intervalo de tiempo entre estas leyes y las otras monitorias. Y se confirma el argumento: porque en las penas de excomunión, suspensión e irregularidad se incurre por el mismo hecho antes de la sentencia del juez.

Octavo: Con mucha más fuerza se argumenta del capítulo *pro human. de homi. volunt.*, lib. 6. Pues en él contra los que matan a otro valiéndose de asesinos, se da esta sentencia, que, excomulgados, pierdan por el mismo hecho todo empleo, colocación, oficio y beneficio, y que los mismos se confieran a otros con toda libertad. Así, pues, que luego que conste el delito por argumentos probables, ya no se requiera ninguna otra sentencia. Son palabras de la ley. Añádese en tono más fuerte la Decretal Extravagante de Paulo II *Ambitiossae*; en la cual se dicta más terrible castigo contra los que enajenan bienes eclesiásticos: a saber, que por el mismo hecho, sin declaración alguna, queden privados de sus beneficios y dignidades.

Mas en contra está lo que se añade en el mismo capítulo *Cum secundum leges*, después de este texto: *Declaramos confiscados por la misma ley los bienes de los herejes*: «Mas el ejecutar esta confiscación o el apoderarse de los mismos bienes no lo deben hacer los príncipes u otros señores temporales (conforme a la declaración de Gregorio Papa nuestro predecesor), antes de que el Obispo del lugar u otra persona eclesiástica que tenga potestad sobre esto, haya promulgado la sentencia contra dicho crimen.»

* * *

Procuraré discutir la cuestión presente más largamente de lo que acaso fuera justo; y de lo que la tratan los varones más doctos. Entre los cuales está Alfonso de Castro, franciscano, en verdad benemérito de las letras y de la religión, y para mí, por tanto, muy digno de consideración. Pues, aunque no sólo en otros puntos, sino también en éste haya penetrado el asunto con más seguridad que yo, he resuelto, sin embargo, opinar un poco de distinta manera. Responderé, pues, a la cuestión según nuestra costumbre con cinco conclusiones; y después procuraré responder según mis alcances a las razones y testimonios que se presentan en contra. Y no daría tanta importancia a la discusión si no conviniese tanto a las conciencias del pueblo cristiano estar informadas sobre este asunto. Y para que el discurso sea más claro y evidente, entre las muchas cosas que se discuten sobre la ley penal, ésta únicamente importa muchísimo saber acerca de la cuestión: Si en el mismo momento en que uno quebranta la ley, que priva al transgresor de sus bienes por el mero hecho, está obli-

gado en conciencia a entregar sus bienes al fisco: o bien puede sin culpa retenerlos hasta la sentencia del juez; ya porque hasta aquel momento retiene el dominio, ya porque goza del derecho de la posesión o de la concesión. Pues esta cuestión, que resume la materia, no es una sola.

Sea, pues, la primera conclusión: La ley penal, al decir por el mero hecho o por el mismo derecho u otra expresión semejante, no obliga a la pena, antes de la sentencia del juez, de manera que el reo esté obligado en conciencia a desprenderse de sus bienes al punto de cometida la culpa. Mas, si alguna ley obliga así, hay que sacarlo de otra parte. Oponemos, pues, esta conclusión frente al Abad de Palermo, puesta siempre a salvo su autoridad. La regla de él es: (sobre el cap. *Canonum* de constitut., etc., *dilecti*, de arbitr.) que aquel a quien se le confiscan los bienes por el mero hecho, no puede retenerlos en buena conciencia; porque, dice, al punto son adquiridos por el fisco. Son sus palabras textuales en dicho cap. *Canonum*. Y como los testimonios se esclarecen con los discursos de la razón natural, comenzaré por éstos. Muy principalmente porque los defensores de la opinión contraria se apoyan en aquel principio, que ningún derecho (así lo llaman), ni humano ni divino ni natural, sostiene nuestra opinión: siendo así que, si bien ninguna ley humana ni divina lo afirme expresamente, los argumentos de la razón natural son los intérpretes de la ley natural. Por lo cual el mismo religioso autor procuró advertir sabiamente a los teólogos, que no se contentasen con las citas de los Doctores.

La razón primera, pues, es ésta: La pena (según suena el mismo nombre) llámase así, por ser pasión: es así

que la naturaleza huye de que uno mismo sea el agente y el paciente; luego la ley, que me hiciese a mí mismo el ministro ejecutor de mi pena, no sería conforme a la naturaleza; y por tanto, derivándose (como antes se ha dicho) las leyes humanas de la natural, de esa manera ninguna sería obligatoria. Mas, como a los defensores de la opinión contraria les parece esta razón sumamente débil, examinemos de cuánto peso sea. La ley es la regla inanimada de nuestras acciones, la cual ha de ser aplicada a los súbditos por los ministros de la justicia; luego a los ministros pertenece obligar a sus súbditos a la observancia de la ley; es así que la coacción se hace por la aplicación de la pena; luego el tal castigo pertenece al juez, y sería contra la naturaleza encomendarlo al reo contra sí mismo. Porque por esto Aristóteles (5, Ethic.) llamó al juez la justicia animada, que debe obrar contra el reo según la ley. Por tanto, la ley penal, si yo infiero bien, con sus dos miembros habla a diversas personas. Pues cuando manda que uno no haga alguna cosa, habla a los súbditos: mas cuando añade, quien obre en contra por lo mismo pierda el dominio de los bienes, o por la misma ley pierda los bienes, o sean confiscados sus bienes, no habla tanto con los súbditos como con los jueces, ejecutores de la justicia, a quienes manda la tal aplicación.

Segundo (que para mí es argumento fuerte): Aun cuando la ley amenace con la pena, con todo guarda ileso el derecho justísimo de la naturaleza; que es de que sea oído el delincuente. De aquí nació aquella fundadísima y firmísima sentencia (Gregor. de caus. pos. et propri. c. *Susceptis.*) *Nos nada podemos resolver contra la parte no oída.* No dice tan sólo no queremos, sino no podemos, a saber, porque lo prohibe la natura-

leza. En verdad, habiéndose dado la ley (según antes se ha demostrado) para el bien común, y no pudiendo atender a las circunstancias singulares de los sucesos, delegó este oficio en el juez, para que consideradas las mismas dicte sentencia. Ya que puede el reo alegar o ignorancia o enfermedad, o una ocasión muy tentadora, o acaso que no había quebrantado tan gravemente la ley, que sea digno de toda la severidad de la pena. Por tanto aun en el crimen de herejía (que es el más impío y execrable de todos) es oído el hereje, por si quisiere disculpar su hecho de alguna manera. Y sucede muchísimas veces que ha sido tan tenue el delito, que no se procede contra él con todo el rigor del derecho, y por tanto ni se le despoja de todos sus bienes. Y por igualdad de razón, y con más justicia, en el crimen de lesa majestad, y en cualesquiera otros, ha de considerarse la causa en particular, y juzgarla según su gravepad o levedad: aunque la ley diga mil veces, por la misma ley, o por el mero hecho, o en el mismo instante: porque a la epiqueya ninguna ley puede desterrarla de los juicios. Por tanto, lo que dice la ley, por el mero hecho, es lo mismo que de su naturaleza y con dición del hecho: a lo cual no se opone que con relación a la cantidad y modo del hecho se vuelva a considerar la pena: lo mismo que se haría por el mismo legislador, si estuviese presente. Y de ahí provino también otra ley justísima, que nadie sea condenado, si no está confeso o convicto: como dice el Canon *Nos in quemquam* y el Canon *Judex*, 1, quaest. 7. Y si se desconfía de este raciocinio, véase a qué angustias se expone al pobre delincuente, si antes de la sentencia del juez, está obligado él mismo (según defiende la opinión contraria) a entregar al fisco sus bienes. Ciertamente no le obligas

sólo a que sea ejecutor de la ley contra sí mismo, lo que no sufre la naturaleza, sino que a la vez le haces juez, para que considere si su delito merece tan grande pena. Pon, por ejemplo, un hombre sabio y prudente, quien allá para consigo sólo pensó y aun expresó con la boca una herejía leve, en la cual persistió privadamente por un solo día, o por una simple hora; si al punto debes obligarle en conciencia a que presente al fisco su hacienda inmensa, aun siendo riquísimo, aunque vuelto sobre sí ya esté firme en la fe. En verdad que el juicio hubiera sido severísimo; y ningún juez, seglar o eclesiástico, hubiera pronunciado tal sentencia; tanto distaba de estar obligado privadamente en conciencia. Y, sin embargo, si fuese verdadera la opinión contraria, muy especialmente la de los que sostienen que se incurre en la pena hasta por un crimen oculto, que no se puede probar en manera alguna, habría de obligársele, porque quien no puede pretextar en sí ignorancia, es verdadero hereje. Y más, para tomar otro ejemplo de la práctica, ¿qué sacerdote puso jamás a su penitente en ese trance de entregar al fisco sus bienes antes de la sentencia condenatoria?

Júntase además lo tercero: que las leyes humanas (como nos enseñó San Isidoro) deben ser llevaderas, y acomodadas a la debilidad de los hombres, las cuales puedan cumplir aun los que están tan adelantados en la virtud: mas si la ley constriñese a los hombres hasta el punto de obligarles a desprenderse ellos mismos por su voluntad de su hacienda, aunque opulenta, sería intolerable, y muy disconforme con el yugo suave y ligero de Cristo. Ni concluye la razón de los contrarios, cuando dicen que así se observarán las leyes con más diligencia. Porque tal cuidado debe ponerse en la ob-

servancia de las leyes, que no venga a hacerse imposible de cumplir.

Y puesto que tocamos el caso del hereje oculto, del cual no hay testigos, tomemos de ahí el argumento cuarto, y sea este dilema: *O defiendes que el hereje oculto, a saber, el que profirió exteriormente una herejía sin tener testigos, incurre en las penas civiles del derecho* (pues de la excomunión nadie duda) *o no*: lo primero es ciertamente una opinión muy rígida; y si no incurre en ellas, más que cuando la profiere ante testigos, sácase de ahí un argumento claro, de que antes de la sentencia no estaba obligado a sufrir el castigo; pues como los testigos no son necesarios más que para el juicio, quien niega que sea necesaria la sentencia del juez para la privación de los bienes, concede gratuitamente que los testigos son necesarios pasa que el hereje sea reo de la pena del derecho. Si bien el predicho autor no formara este argumento, ya lo vió claramente al conceder con su Panormitano en la cuestión 15 del libro 2, que el hereje oculto incurre en la pena del derecho. Porque, según su opinión, para este efecto son superfluos los testigos. Mas el fundamento que puso a este su aserto, no sólo no parece sólido, sino que favorece más bien a la opinión contraria. El fundamento se toma del capítulo *Accusatus de heret.*, lib. 6, en el cual manda el Papa hacer la confiscación de los bienes del hereje fallecido, cuya herejía no se conocía en vida de él. Con todo, de él se colige más claramente que aquella herejía no era oculta; puesto que después de la muerte se manifestaron los testigos. Y en verdad, condenar a un hombre delincuente enteramente oculto, es no sólo contrario al capítulo, que prohibe según las leyes la confiscación antes de la sentencia del juez, sino

también a todo el orden del derecho, por el cual está sancionado, que nadie sea castigado más que por vía de investigación, de denuncia o de acusación; porque lo que no se puede probar creyeron siempre las leyes que no entra en su jurisdicción: exceptuada la censura de la excomunión, la cual por su naturaleza no requiere el conocimiento de la causa, sino la sola amonestación de la ley.

Mas añadiré aquí especialmente un quinto argumento, a fin de entender las palabras del predicho autor. En el segundo de sus libros, en que trató excelentemente sobre el justo castigo de los herejes, dijo en el capítulo sexto, que *no todo el que profiere una herejía incurre en la pena del derecho, sino solo el hereje;* como consta en el dicho capítulo *Secundum leges,* a saber, *el que está obstinado en la herejía.* Luego, o llama obstinado al que es rebelde contra sola la ley, como el que de propósito niega lo que sabe ser contra la Escritura o contra la Santa Iglesia: o no lo cree obstinado, hasta que amonestado en juicio defiende porfiadamente la herejía. Si dice lo primero, no comprendo, por qué adujo en el dicho capítulo sexto, que los que advertidos retractan y condenan su error no han de ser castigados con la pena del derecho, sino la que se escoja. Porque allí habla claramente de la admonición, no del derecho, sino del juez. Mas, si allí entendió (como parece claro que entendió) que el hereje no incurre en la pena del derecho, sino en aquel momento, en que amonestado en juicio no se arrepiente, en ese caso cae por tierra todo su artificio. Porque en primer lugar es falso, que el hereje oculto, contra el cual no puede obtenerse prueba alguna, esté privado de sus bienes. Y más bien se sigue a las claras que nadie es privado por el mismo derecho y

hecho, hasta que es llevado a juicio, en el cual sea condenado de herejía y además de pertinacia. Aparte de eso niégase toda la práctica de los inquisidores. Porque quienquiera que afirmó a sus solas sin testigos una herejía manifiesta, si la ignorancia no le excusa, es tenido por hereje, a saber, excomulgado como pertinaz contra la advertencia de la ley. Y por tanto, aunque nunca hubiere sido amonestado por ningún hombre, si después sale convicto en juicio, podrían con derecho confiscársele todos sus bienes, y se le confiscan: a menos que por ser leve la herejía, se le perdonen algunos. Aunque, mientras pide perdón, no se le suelta, sino que se le reconcilia. Al revés de aquél que solamente es sospechoso de herejía, contra el cual no tiene lugar la pena del derecho, sino la convencional. Esto he dicho, no para convencer al autor, sino para confirmar esto con sus palabras, que el hereje oculto no está obligado a entregar sus bienes, hasta que sea convicto de crimen en juicio.

Además se confirma en sexto lugar por eso principalmente, que si alguno sin saberlo nadie, de propósito afirma con la boca a solas una herejía, y sin mediar denuncia alguna se presenta de su propia voluntad a los padres del Santo Tribunal, aunque esté excomulgado por el mero hecho, no suele ser castigado en todos sus bienes, ni difamado. En verdad no sé como se podría responder a esto.

Añadése en séptimo lugar también la famosa sentencia del Crisóstomo sobre la Carta a los Hebreos, que se refiere de *poenit. distinct.* 1., cap. *Quis aliquando: No digo que te descubras:* de la cual se sigue que nadie está obligado a declararse a sí mismo, sino aquel a quien la infamia, o los indicios, o la acusación le descu-

briese forzado por la autoridad del juez: y, si el delincuente oculto estuviese obligado a presentar sus bienes al fisco, se le forzaría por lo mismo a declararse: porque, si él fuese una persona insigne, ¿de qué otra manera se podría hacer para que los entregase?

Pero de tres maneras procuran los contrarios debilitar este argumento. Primero, revolviéndolo contra nosotros mismos. Porque, dicen a su vez, seguiríase que ni el ladrón, que a ocultas robase al fisco, estaría obligado a restituir para no descubrirse. En segundo lugar dicen, que en ese caso deben restituir en secreto por medio de una tercera persona. Y en tercer lugar, que, de no poderlo hacer sin infamia, cesa la obligación de restituir. Mas la primera respuesta es más bien una fuga que una solución. Porque es mucha la diferencia entre la pena y la restitución: pues lo que dice el Crisóstomo, en consonancia a todo derecho, es que ningún reo está obligado a declararse para que le castiguen, a saber, porque ninguno está obligado a ser agente y paciente. Mas estás obligado a restituir lo que tú quitaste a otro, no en castigo, sino por razón de la justicia conmutativa: aun cuando fuese necesario descubrirte a tí mismo con algún desdoro, si no lo puedes hacer secretamente. Pues aquella regla de que nadie debe restituir el dinero con detrimento de su fama (lib. 4. bajo el título *de restitut.*) veráse claro cuán engañosa es, y cuán intolerable y perniciosa, si se entiende así como está tan universalmente, y sin reservas y excepciones. Porque cierto, quien robase al fisco, o una grande cantidad, debería restituir aunque con menoscabo de la fama; no con peligro de la vida. De aquí se sigue, pues, que, si ciertamente nadie está obligado a declararse para sufrir la pena, tampoco debe cumplirla en conciencia. A esto se

junta el argumento tomado de la ley *aut facta* (Digest. de poen., paragraph. *nonnunquam*), donde se dice, que se hacen más crueles los suplicios siempre que sea necesario que sirvan de ejemplo para muchos. Luego los castigos deben ser ejemplares, y no ocultos.

Por fin, octavo argumento: La ley (insistiré en la del capítulo *Cum secundum leges*) permite al reo la posesión de sus bienes hasta la sentencia condenatoria: y hasta prohibe sustraerlos furtivamente: luego el mismo reo posee de buena fe. Sé que los seguidores de la opinión contraria, tendrán este argumento por débil. Porque acumulan a esta consecuencia muchas falacias: El juez fiscal no puede pedir los bienes del reo, luego el mismo reo no está obligado a entregarlos espontáneamente. Pues, como se dice en el Digesto (de alca. l. 1.): *el que roba en la casa, donde se juega públicamente a los dados, está obligado a restituir ciertamente al señor;* empero al señor, en castigo de encubrir a los jugadores, no se le concede actuar en juicio. Y de aquí infieren, que le es permitido al reo, condenado por la misma ley, poseer sus bienes, no con aquella permisión que quita la culpa, sino con aquélla, que no urge el castigo: como son toleradas las meretrices. Con todo, en primer lugar, las falacias, que aducen, no pueden quitar fuerza al argumento. Porque la naturaleza de la permisión debe sacarse de la materia sujeta a ella. Porque siendo cada uno dueño y legítimo poseedor de sus bienes, antes de cometer el crimen, y la ley luego de cometido aplica la imposicion de la pena de privación, a fin de que la confiscación no se ejecute antes de la sentencia del juez, claramente se ve que concede el reo el uso de sus bienes; no, si has robado. No es preciso aducir otra ley o razón de esta concesión, para que sl reo

posea de buena fe. Por la cual razón también los herederos del difunto prescriben sus bienes, como se dice sobre la prescripción, lib. 6., ca. últ. Aun cuando ya veo que esto apreta muy poco. Porque, aunque los herejes no poseyeran de buena fe, podrían tenerla los herederos para prescribir, por ignorar el crimen. Así como puede acaecer a los herederos del ladrón. Ciertamente, aun sin ser tan aferrado a mi juicio, con todo aquellas razones, siempre que no se me oponga, como en verdad se me opone, la Sagrada Escritura y el texto claro del derecho, me convencen de esto con más eficacia, que la numerosa falange de doctores, que examinan las sencillas afirmaciones de otros sin ningún conocimiento cabal. Aunque tampoco nos faltan testimonios de los más competentes. Y es el primero Santo Tomás (2.ª 2.ae quaest. 62, art. 3.), el cual dice expresamente, que nadie está obligado a la pena antes de la condenación por el juez. Al cual suscribe también Conrado (Tractat. 1. de contrat., quaest. 7.). Y Adriano (Quodl. 6, art. 1.), quien no opinó, como algunos creen, lo contrario en el art. 4., en donde trata sobre lo que se gana en el juego. Porque allí sólo dice esto, que quien pagó lo que perdió en el juego prohibido por la ley, puede antes de la sentencia del juez recuperarlo si puede; y la razón de esto es ciertamente muy diferente. Porque la ley del juego no es penal: pero opina Adriano que impide el traspaso del dominio. Y lo mismo piensa Cayetano sobre el mismo lugar de la 2.ª 2.ae, y en su Suma bajo la palabra *Poena*, y Silvestre sobre la palabra *Haeresis* (1. paragraph. 8.) y más largamente sobre la palabra *Assassinus;* y, entre los Jurisconsultos, el Arcediano sobre el mismo capítulo *Cum secumdum leges* lib. 3. admite la misma opinión. A la cual se adhieren Ancario,

Felipe Franc. y otros. Y además Juan Andrés (cap. *pro humani, de homic*. lib. 6.) y Bart. (*l. Ejus qui delatorem*, Digest. de jure fiscal.), y en la glosa del cap. *Fraternitas* (12. quaest. 2,) E importa poco que sea muy larga la cita, si no se aduce una razón nueva.

Mas no dejaré de advertir una cosa, que aunque respecto de algunos puntos, a saber, si cuando dice la ley *por el mero hecho* al momento se prive al reo del dominio y posesión de las cosas, una es la opinión de los más, y otra la de pocos: sin embargo, que deba entregarlos al punto, no sólo no es opinión común entre los juristas, sino que no hay motivo para que deba tener autoridad entre ellos. Primero, porque no les toca a ellos juzgar sobre el fuero de la conciencia. Segundo, porque entre los antiguos fué sólo opinión particular del Panormitano. Pues Felino y otros no la admiten más que porque él la sostuvo. No es pues necesario citar a muchos; porque en nombrando a uno, ya has nombrado a todos. Y tercero, Silvestre, investigador del derecho, diligentísimo entre los doctos, dice sobre la palabra *Assassinus,* que el abad no está obligado a esto.

* * *

Segunda conclusión: La sentencia de excomunión, puesto que es espiritual y eclesiástica. puede y acostumbra a obligar por la misma ley. Esta conclusión está a la vista en el uso de la Iglesia. Porque están excomulgados por el mismo derecho los que hieren a los clérigos, como consta en 17, quaest, 4, y los encubridores de los asesinos (?), como consta en el capítulo citado poco antes *de homicid. voluntar*. lib. 6. Y ante todo los herejes, como en el capítulo *Ad abolendam*,

de haeretic.; pero no es preciso en cuestión tan clara usar de testigos innecesarios. Y se deduce la conclusión de la fórmula Evangélica: *Si no oyere a la Iglesia, tenlo como gentil y publicano.* Por tanto, el que, amonestado por el juez o por la ley, desobedece, es excluído por la misma ley de los sufragios de la Iglesia. Mas hay (según Cayetano en el lugar citado) quienes no ponen más diferencia entre esta pena y las civiles, sino que aquélla obliga y éstas no. Además que aquélla es simple privación y pasión, a la cual el mismo reo no está obligado a cooperar como agente; y las otras, como el castigo corporal y pecuniario, requieren acción, y por consiguiente ejecutor. Sin embargo no creo suficiente esta explicación de la diferencia, porque seguiríase de ahí, que se podría condenar al reo a que no se escapase de la cárcel, ni probase el alimento debido, hasta que se consumiese de hambre: porque no huir ni comer, no es hacer. Y si replicas que no comer y suicidarse un hombre se reducen a lo mismo, según dice Santo Tomás, se seguiría a lo menos que un delincuente, en el mero hecho de serlo, podría ser privado antes de la sentencia del juez de algún privilegio o derecho que tuviera para elegir, usar o gozar de alguna cosa: porque no elegir y no usar, no es hacer: lo cual sin embargo (si es verdad nuestra opinión) es falso. La razón, pues, por la cual puede la Iglesia excomulgar por el mero hecho, sin conocimiento de causa ni sentencia del juez, es porque, al excluir al hombre de sus oraciones o de la recepción de los sacramentos, no le priva de sus propios bienes, que posee por derecho particular, de modo que los deba entregar actuando; sino de los comunes, de los que ella es la administradora. Como si dijese: *Quien cometa tal culpa, no par-*

ticipe de nuestros sacrificios, sacramentos ni trato. Como si el padre de familia advirtiese a los suyos, diciendo: *El que me odie, no quiero que se mantenga de mi pan.* Y según esto muchos argumentos, que parecen contra nosotros, se resolverán dentro de poco. Y por este motivo dijimos en la conclusión primera, que la ley que obliga en conciencia por el mero hecho, no tiene esa virtud de que diga *por el mero hecho,* sino de otra parte.

Tercera conclusión: Cuando la ley dicta la pena por el mero hecho, ya no es necesaria la sentencia del juez para que obre sobre la pena, sino sobre el crimen: y así será suficiente que el hereje sea sentenciado del crimen: a saber, que con ciencia cierta afirmó lo que sabía ser contrario a la Sagrada Escritura o a las disposiciones de la Iglesia. Porque entonces (como decía hace poco) ya se le condena como transgresor de la ley, por la cual había sido amonestado. Y así de la tal condenación, sin otra nueva determinación de pena, se saca naturalmente la condenación a la pena del derecho. Esta conclusión está expresada en las últimas palabras del dicho capítulo *Cum secundum leges*, a saber, *no debe hacerse la ejecución de la confiscación, antes de que sea promulgada la sentencia sobre el mismo delito.* Como si dijera: Porque de ahí se sigue la condenación a la pena señalada por el derecho: a no ser que lo leve del delito (según dijimos) haga posible la misericordia al juez supremo. Y para mí este es el legítimo sentido de la palabra *por el mero hecho*, a saber, por el mero hecho manifestado por la sentencia. Porque cuanto a la pena, mientras está oculto, no se tiene por hecho: mas por la condenación del hecho se incurre en la pena de estas leyes.

Por lo cual no me desagrada la manera de hablar de los que dicen, que la sentencia de este hecho es sólo declaratoria del delito: sin embargo no concederé después con el Panormitano (sobre el cap. *Cam nón ab homine*, de judic.) que, cuando el crimen es notorio, ya no es necesario esperar la sentencia del juez: porque ninguna otra manifestación del crimen es suficiente, sino la jurídica por sentencia: como se prescribe en el mismo capítulo, y demuestran las razones aducidas. Y por ahí también se manifiesta la flaqueza del argumento, que se hace contra nosotros, a saber, que si únicamente se exige la sentencia como declaratoría del delito, ¿qué necesidad tiene el reo, para quien es muy sabido, de esperar la sentencia, para que esté obligado a entregar sus bienes? Pues siempre tropiezan éstos en el mismo escollo: a los cuales, por tanto, respondemos que no se requiere la sentencia sólo para la declaración, sino para la tal declaración, a saber, la condenatoria. De otro modo la ley misma haría esa excepción.

Cuarta conclusión: Esa condenación retrocede hasta el momento, en que el hereje despojado de toda ignorancia profirió de intento la herejía: porque no se requiere (como se ha dicho) ninguna otra amonestación para ser tenido por hereje. Porque respecto de la verdad del momento ya estaba bien informado o por el conocimiento de la Escritura o por la determinación de la Iglesia. Es afirmación de Juan Andrés sobre dicho capítulo *Cum secundum leges;* pero no es necesaria cita alguna de autores, porque está clara la ley *Post dïvi Marci*, C. ad l. Jul. *majestatis,* contra los criminales de esta clase. Y el uso general y la práctica del Santo Tribunal de la Inquisición así lo entienden, a saber, según la norma del directorio, lib. 3, tít. 9. Y tiene tanta

eficacia la tal sentencia, que todos los contratos, a saber, de donación, de venta, y otros, aún por razón de la dote, que hiciere el hereje desde aquel momento, se tienen por nulos. Y si no se encuentran dineros en poder del hereje, aún así el fisco, sin restituir a los compradores dinero alguno, se apodera de dichos bienes. Esto, si el hereje hubiese vendido, dado, etc.; porque si hubiese comprado alimentos o vestidos sin fraude, tales cantidades no se reclaman de los vendedores, porque le era lícito por derecho natural cuidar de su vida. Mas estas cosas no pertenece a este lugar tratarlas con más detenimiento.

Mas de esta cuarta conclusión forman los defensores de la otra opinión un argumento inevitable, según creen, contra la nuestra primera. Porque suponen con Aristóteles (6 Ethicor. c. 2) que no hay poder sobre lo pasado; pues ni Dios puede que sean increadas las cosas que han sido creadas. Su dilema, pues, es este: *O el hereje está privado del dominio de sus bienes desde el momento de cometer el delito, o no*. Si concedes lo primero, ya por el mismo hecho está privado antes de la sentencia del juez: mas, si hasta la sentencia era de verdad dueño, no pudo hacer la sentencia que no lo fuera; porque no hay poder sobre lo pasado. Y si la sentencia no pudo hacer eso, resulta que tampoco pudo hacer nulos aquellos contratos celebrados por la libre voluntad del hereje; puesto que están confirmados de buena fe por la voluntad de verdadero dueño. Y para que parezca más apremiante el argumento, otro semejante puede hacerse sobre la posesión. Porque si respondemos que el hereje carece de dominio desde aquel momento, pero que retiene la legítima posesión, se argumenta del mismo modo: La sentencia no puede hacer

que no tenga posesión legítima hasta aquel momento: luego tampoco puede rescindir los contratos de manera que los compradores pierdan su dinero. Porque quien compró a un poseedor legítimo, no debe perder su dinero. Mas en verdad no es de tanto peso el argumento, como piensan sus autores. Pues concedo en primer lugar, que el hereje fuese verdadero dueño hasta la condenación, y por consiguiente que la sentencia no puede hacer que no fuese dueño. Mas si niega lo que deduces, luego no puede rescindir los contratos pasados, y declararlos nulos: porque desde el momento de cometer el delito ya no podía enajenar sus bienes. Como el poseedor de la primogenitura, y el menor antes de la edad legal, y la comunidad o congregación de monjes, aunque son dueños de sus bienes, están, sin embargo, impedidos por la ley para enajenarlos: y si lo hicieren, los contratos no tienen valor, y se dan por vanos. En segundo lugar además no me opondré, si alguno afirma, que desde aquel memento perdió el dominio, con tal de que no niegue, que le fué permitida por el derecho la posesión, si bien prohibida para enajenar.

Pero instas: Después de perder el dominio, del cual se sigue en el reo la obligación de restituir, ¿por qué ley se cree concedida la posesión? Respóndese que por la misma que prohibe la ejecución hasta dictarse la sentencia, diciendo: *Mas la ejecución de la confiscación no se haga*, etc. Ni es necesario buscar otra: porque, si la ley quisiese castigar a los delincuentes por el mero hecho, de modo, que desde entonces tuvieran obligación de entregar sus bienes, lo hubiera expresado ciertamente. Porque en el cap. *Cum singula* de praeb. libr. 6, queriendo el Papa hacer inhábil para

ser elegido al que retiene dos prebendas, dice: *Desde aquel momento sea por lo mismo ineligible.* Porque la inhabilidad (como diremos más abajo) se contrae por el mismo hecho. Sin embargo, aunque el que tiene una prebenda con cura de almas y recibe otra, por el mismo hecho es privado de la primera: con todo no se debe ejecutar la privación, sin antes oir al reo, como se previene allí mismo en el cap. *Licet Episcopus*: de donde se saca no pequeño argumento a favor nuestro.

Y preguntas de nuevo: ¿De dónde se colige que el hereje está impedido para enajenar, si tiene dominio y egítima posesión? Respóndese: De la misma comisión del pecado, contra el cual la ley ha dictado la pena. Y si infieres de ahí, que concedemos por consiguiente que el reo en alguna manera es castigado por el mero hecho antes de la promulgación de la sentencia, lo confesamos ingenuamente. Porque hasta ahora nada más hemos negado, sino que sea castigado por el mero hecho de manera, que él mismo tenga obligación en conciencia de ser ejecutor suyo: y por eso simplemente no es castigado. Mas si afirmas con moderación, en cierta manera es castigado, dices verdad. Y ésta pienso que es la mente de la última ley, *C. ad l. Jul. majest.,* donde se dice, *que el que ofende a la Majestad, aun muerto, debe ser condenado, y quítensele sus bienes al sucesor de él.* La causa de lo cual se declara con estas palabras: Porque desde que concibió tan criminal proyecto, desde aquel punto en cierto modo está castigado por su mente. Qué clase de castigo sea ese, declárase según los divinos Severo y Antonino; que no pueda enajenar ni mamumitir a los esclavos, ni sus deudores sean obligados a pagarle.

Una cosa, sin embargo, es necesario notar y advertir aquí, que cuando el juez pregunta a cualquier malhechor, o notado de infamia, o señalado por las denuncias, o previa probación semiplena, y él lo negare: puesto que ya en ese caso debía confesarlo, y por no hacerlo impidió el juicio con injusticia, ya desde entonces se haría reo de la pena, a la cual sería condenado justamente. Con todo si el fiscal, conociendo él solo el crimen, que no pudiera probar, ni estuviese el reo notado de infamia, recibiese a ocultas los bienes del hereje (el cual es otro argumento de los contrarios) ciertamente faltaría contra el derecho, y estaría obligado a restituir.

Y para que ni esto falte al presente, presentemos la conclusión quinta, y la misma general sobre la sentencia del juez. Siempre que el juez condena al reo por sentencia justa y jurídica a una pena, que no es la muerte o de lesión alguna corporal, tiene obligación el reo de obedecerla, aun cuando deba él obrar algo: como por ejemplo, dar dinero, marchar al destierro, o permanecer perpetuamente en la cárcel. Al revés, si es condenado a una pena corporal; pues en ese caso no tiene obligación más que de sufrir; pero no de hacer. La primera parte se demuestra, porque todos deben obediencia a las autoridades, a menos que los exima algún derecho divino o natural: es así que aquí no se da ninguna exacción; por tanto no se necesita otro ejecutor de la ley, que el juez mismo que pronuncia la sentencia: pues esta es la ejecución legítima, cuando no se trata de castigo corporal. La segunda se comprueba por la razón contraria. Porque el derecho natural, que se nos concede para defender nuestra propia vida, nos exime, de que ninguna obediencia nos

pueda obligar a que pongamos sobre nosotros mismos nuestras manos vengadoras. Ni rehuiré aquí el defender a Cayetano, a quien se imputa falsamente haber negado en el art. 3, 2.ª 2.ae, quaest. 60, que *quien ha sido condenado por el juez a una pena pecuniaria, tiene obligación de pagarla.* Pues nunca negó eso, sino que nadie puede ser condenado por la ley a eso por el sólo hecho, ni directamente a algo, para lo cual es necesaria su acción. Por lo tanto en manera alguna se contradice, cuando en la cuestión 69, art. 4, dice, que *el condenado a ir al destierro o a pagar una multa, debe someterse con sinceridad.*

Empero no juzgo deber pasar aquí en silencio, que la causa, por la cual nadie puede ser condenado a que él mismo o se mate o se cause ningún suplicio, no es, porque nadie es dueño de su propia vida. Porque sería ridículo, oponer esta causa al juez, cuando él se lo mandara. Porque al punto tendría él esta respuesta: No te mando yo con esto que te mates, porque tu eres dueño de tu vida, sino porque yo tengo poder sobre ella y dispongo de la misma. Pues el verdugo no tiene más dominio sobre el reo, que él sobre sí mismo; y con todo lo mata con la autoridad del juez. La razón, pues, de que nadie puede ser obligado a eso, es porque no puede ser privado de ese derecho natural, que tiene todo hombre de defender su vida. Por esto, pues, aunque nadie puede en tal caso resistir con la fuerza, no puede, sin embargo, prohibírsele que evite la muerte o con la fuga o de otra manera. Y por esto, cuando la pena fuese de aquellas, que los hombres acostumbran imponerse a sí mismos por devoción o penitencia, no sería contra ningún derecho, aunque el Prelado entre los religiosos mandase al monje, o el Obispo al sacerdote,

que él mismo la ejecutase con sus propias manos, como que él mismo se disciplinase.

* * *

Réstanos, pues, responder a la lista de los argumentos, tan larga como es y tan llena de dificultades escabrosas. Y el primero ya está resuelto. Porque, si bien la ley obliga lo mismo a pena que a culpa; pero de diversa manera. Porque, siendo regla, por lo mismo que uno se desvía de la ley, peca: porque la culpa no es más que la desviación de la ley, que proviene de la eterna y divina. Y a la pena obliga, estableciéndola, y en este sentido se llama poder de la ley al castigar. Mas la aplicación de la pena pertenece al juez.

Al segundo se responde, que aunque no aparezca la obligación de la pena antes de la sentencia del juez, no se sigue de ahí que tenga más poder el juez que la ley, ya porque el juez obra como ministro de la ley en virtud de su poder: ya principalmente porque la ley de suyo obliga a culpa. Solamente se sigue, que la fuerza punitiva de la ley no alcanza al reo sino por el ministerio de su administrador. Por lo cual es llamado por Aristóteles la justicia animada. Y lo que se añade al final del argumento sobre la voluntad de cada uno, por la cual puede el hombre traspasar el dominio de sus bienes, no hace al caso. Porque cada uno tiene propiedad libre de sus cosas, para poderse obligar con entera libertad: mas la república solamente en la forma y manera establecidas, a saber, que si te levantas contra la ley, el juez te puede obligar.

De las leyes divinas, aducidas en el tercer argumento no se saca contra nosotros ningún argumento fuer-

te. Porque la mujer, que padece el flujo, por derecho natural debía abstenerse del marido, para no pegarle la enfermedad, aunque el flujo no fuera culpable: mas la mancha legal del que se unía a ella, se contraía por la culpa misma. Por lo cual, así como ahora el que peca se mancha con el pecado, y tiene obligación de satisfacer con obras de penitencia; así el que antiguamente se manchaba. Pues aquellas cosas corporales eran figura de las muestras espirituales.

Y según esto es clara la respuesta a las leyes divinas, en las que se señalaban diversas ceremonias de sacrificios y purificaciones según los diversos pecados. Porque Dios, contra quien iba la ofensa, puede exigir la satisfacción que quiera, la cual está obligado a cumplir el pecador sin necesitar otro juicio. Y por semejante razón ahora la Iglesia puede mandar ayunos, limosnas y oraciones, con las cuales cada uno tiene obligación de expiar sus culpas. Lo que se añade sobre los leprosos, no hace al caso. Porque por derecho natural están obligados los hombres apestados a separarse de la reunión de los otros, para no contagiarlos, aunque la enfermedad no sea culpable; ni pena ese apartamiento.

Tampoco la facultad, que se da en el Evangelio al varón para la separación de lecho con la adúltera, hace contra nosotros. Porque esta separación no solamente se ha de tomar como pena, sino como licencia convencional, que se origina de haber infringido la fidelidad conyugal. Pues hay entre los cónyuges un pacto, prometida y aceptada la fidelidad mutua por entrambos, de que cada uno conservará sin mancha el lecho del otro. Y por eso, si el uno ha roto su fidelidad, queda el otro libre de la obligación de pagarle el débi-

to. Como si yo te prometiese a tí mis obras con la condición, de que tú me ofrecieses a mí las tuyas, en faltando tú a tu promesa, yo no estoy obligado a cumplir la mía. Y casi de la misma manera se responde a todos los puntos del argumento cuarto. Pues el primero, sobre el que legó algo a su mujer bajo condición, se aparta mucho de nuestro asunto: ni era necesario que hiciese Cayetano en su Suma (verb. *poena*) tal excepción: porque esta condición de ninguna manera es ley penal. Porque, si el difunto era persona privada, no podía hacer una ley; sino que es un pacto condicional. Doy, para que hagas. Y, por tanto, si tú no cumples la condición, estás obligado a devolverme lo mío.

Semejante es la respuesta al punto segundo. En verdad el que estableció un Colegio con su fortuna, pudo dictar las reglas, de que, si algún Colegial hiciera noche fuera, o contrajese matrimonio, o hiciere cualquiera otra cosa, por el mero hecho en conciencia perdiese los derechos del Colegio: la cual ley ciertamente tendría fuerza en conciencia; porque el fundador pudo, si así lo quiso, dar su fortuna con esa condición. Aunque en verdad a nadie aconsejaría yo que pusiese tales leyes. Pues son la tortura de las conciencias. Esto es lo de sacar sangre a fuerza de sonarse. Porque se provee lo bastante al Colegio, si se dan estas leyes particulares a semejanza de las generales, a saber, los delincuentes descubiertos en el camino real sean castigados. Mas como se resume la negligencia de los gobernadores, permítese este rigor.

Y es muy parecida a esta la respuesta al tercer punto sobre las leyes con que suelen los Reyes atar las manos a los ministros de la justicia para que no busquen los regalos. En verdad, eligiéndolos por su libre

voluntad y como ministros suyos, y señalándoles la paga de su tesoro, y eximiéndoles por su mandato de todo tributo, pueden elegirlos con la condición, de que estén obligados en conciencia a pagar las penas por sus delitos. Y, por tanto, si quisieren aceptar la condición, tienen obligación de cumplirla. Y por esta misma razón se atan con el juramento, puesto que de otra manera la ley de suyo no podría obligarlos a la pena antes de la condenación. Si bien declaro que no puedo aprobar la frase, *estén obligados a cumplir en conciencia:* porque no se encuentra en el derecho común otro ejemplo de esto. Porque los Príncipes seculares no deben juzgar de la conciencia. Ni en aquel Texto aureo, *que los jueces se elijan sin recomendación alguna*, con el cual se impide muy empeñadamente la ambición de los jueces, ninguna mención se hace de la conciencia. Bien que, cuando su corrupción fuese muy desvergonzada, no reprobaría yo del todo esta clase de rigor en las leyes.

Y de las leyes penales de nuestra Universidad, por las que se priva a los forzadores, ambiciosos o sobornadores por el mero hecho del voto en las elecciones, siempre he opinado que no obligan en conciencia a aquella pena antes de la condenación. A menos que quien teniendo nota de infamia en este punto, al ser preguntado jurídicamente, niegue la verdad. Porque sobre esto opinaría por ese lado, como si estuviese condenado: como se ha dicho arriba del hereje. Y lo mismo pienso de los otros electores en las Iglesias y Cabildos. Y fuera de las razones anteriormente expuestas hay en este caso una particular, que de otro modo apenas habría una elección segura, lo cual sería funestísimo para la república. Y por eso, si pretendiesen es-

tas leyes obligar en conciencia antes de la condenación, por peligrosas no deberían darse.

Al quinto se responde, que hay que mirar cuidadosamente en la ley, qué tiene verdadera razón de pena, y qué de premio o de otra cosa. En verdad, cuando se determina por la ley el precio del trigo, o de otra mercadería, puesta la pena, si alguno vendiere más caro, tiene la obligación en conciencia por el mismo hecho de restituir el exceso, en que supera el precio legal: mas no a la pena antes de ser condenado: como dice Santo Tomás en el lugar citado, quaest. 62.

Al otro punto de las leyes de prescripción respóndese, que esas leyes no son puramente penales; aunque la pena del que descuida por mucho tiempo sus bienes sea que pierda su derecho: pero están hechas principalmente para el bien de la paz, y para cerrar el camino a los litigios. Pues por esta causa el príncipe tiene poder para trasladar el dominio. Por lo tanto, el mismo transcurso legal del tiempo sin otra sentencia hace dueño de la cosa al poseedor de buena fe. Y no se sigue de ahí, que la ley puramente penal quiera que el reo se desprenda él mismo de sus bienes antes de verse la causa.

Al sexto se responde, que la diferencia establecida en el capítulo citado, entre la pena de derecho y la que proviene del hombre, es clara. Porque la pena de derecho es la que señala la ley, y que debe aplicar el juez, si no es que haya un motivo clarísimo de misericordia para resolver según lo justo y razonable. Y la pena puesta por el hombre, es la que el juez determina a su arbitrio, o impone con sus mandatos, o aplica al reo después de cometido el delito.

Al séptimo se responde, que la diferencia entre las

leyes monitorias y las otras, que dicen *por el mero hecho,* es que quien desobedezca las primeras, no sólo se ha de declarar que faltó de hecho, sino que también ha de ser condenado a la pena: mientras que quien infringe las segundas, basta que se le sentencie de haberlas infringido. Porque al punto sin otra explicación de la sentencia, se tiene por obligado a la pena.

De la excomunión ya se ha dicho, por qué obliga en el mero hecho. Mas la suspensión y la irregularidad, como no es más que cierta contaminación y mancha, y por consiguiente indignidad (como decíamos en el artículo anterior) para tratar las cosas sagradas, se contrae en el mismo acto de la culpa. Y aun a veces sin culpa, como acaece en el juez, que es causa espontánea de la muerte. Por tanto, no necesitan sentencia alguna del juez.

Mas las leyes, que se han citado en el argumento octavo, confieso que tienen la punta más acerada: con todo se responde, que ni en el capítulo citado (*de homicid.* lib. 6.) se dice simplemente, que quien comete el crimen de los asesinos, esté obligado antes de la sentencia a cumplir la pena, excepción hecha de la excomunión, que se incurre por el mero hecho: sino que dice, que en constando por argumentos probables, ya no se requiere otra declaración de la excomunión o deposición. No se niega, pues, que se requiera la sentencia sobre el crimen. Antes bien, por eso se anticipa, en constando por argumentos probables, esto es, con los cuales se pueda probar en juicio. Porque ninguna persona privada puede juzgar si son probables los argumentos, sino sólo el juez. Por lo cual es perversa la glosa de los que dicen, que por eso se dice *con argumentos probables,* porque ya no se exige otra senten-

cia. Pero más acertadamente piensa el Arcediano (según dice Silvestre), que aún entonces se requiere la sentencia declaratoria del hecho. Mas el texto solamente dice, que no se requiere la sentencia sobre la pena. Y que sea esta su mente, yo me convenzo a mí mismo con toda claridad. Hay también una pena contra los asesinos, que cualquiera pueda matarlos libremente: ahora bien, si esto fuera lícito a cualquier particular hacerlo privadamente antes de ser condenados por el crimen, daríase ocasión a cualquiera para fingir que éste o el otro era asesino, para matar a quien quisiere. Sería por consiguiente muy perniciosa la tal licencia; y por tanto, es muy cierto que a nadie le es eso lícito antes de la sentencia del juez: luego tampoco lo es el despojarlos de sus bienes a ellos, o a otros, que usan de su ayuda, antes de la misma sentencia.

Queda, pues, el último escrúpulo de la Extravagante *Ambitiosae* de Paulo II, en donde se pone *que el clérigo, que inicuamente enajenare los bienes de la Iglesia, por el mero hecho quede privado de los beneficios eclesiásticos:* y éstos sin otra declaración se consideren vacantes. Pero de estas palabras en primer lugar se saca a favor nuestro un argumento solidísimo. Porque, expresando el Sumo Pontífice que la declaración en este caso no es necesaria, enseña abiertamente, que de no añadir esa frase, no hubiera bastado decir, por el mero hecho, para verse obligado el reo en conciencia a dejar sus beneficios antes de la sentencia. Lo que hemos procurado defender nosotros hasta ahora. En segundo lugar se responde a la manera que dijimos del Príncipe, que puede desposeer al que eligió, si obra contra la condición, que pactó con él, a saber, si acepta regalos. En verdad, siendo el Sumo Pontífice el que

confiere y administra los beneficios, declara por aquella Extavagante que todo sacerdote recibe los ministerios de la Iglesia con ese pacto y condición tácita de que si enajenare sus bienes, se tenga por privado de los mismos ministerios. Aunque no sé por cierto si se requerirá aun también en ese caso alguna declaración sobre el crimen a fin de aquietar las conciencias. Mas sobre esto me atengo a lo que es costumbre en la Iglesia.

ARTÍCULO 7.º

Si todos están obligados a la ley

Insistiendo todavía más sobre la autoridad y fuerza de la ley, nos queda por averiguar en este séptimo lugar, si todos están debajo de la ley. Y se argumenta por la parte negativa con lo del Apóstol (1. ad Timth. 1.): La ley no fué puesta para el justo, lo que confirma Urbano Papa (19. quaest. 2. can. *Duae sunt),* donde dice, quien se guía por la ley privada, a saber, del Espíritu Santo, ningún motivo exige que se le apremie por la ley pública, a saber la humana, que está dada para todos: luego no todos están bajo la ley.

Segundo: Lo mismo prueba la ley *Princeps* (Digest. de legib.), sobre la que dice el jurisconsulto Ulpiano, que el príncipe está desligado de las leyes,

En contra está lo que dice el Apóstol a los Romanos (ad Rom. 13): Toda alma esté sometida a las potestades superiores: es así que nadie se somete a las potestades, si no está sujeto a sus leyes; luego.

* * *

Satisfaremos a la cuestión presente conforme a las dos cualidades de la ley con tres conclusiones. Porque ya se ha demostrado anteriormente, que la ley es regla directriz de las acciones, y que también posee fuerza coercitiva. Y de ambas maneras están todos sujetos a la ley. Sea, pues, la conclusión primera: Todos los que están sometidos a la potestad, lo están por consiguiente a sus leyes. Y aún el Príncipe, en cuanto a la fuerza directriz, le está sometido. Esto es claro: porque estar sometido a otro, es lo mismo que obedecer sus mandatos, y de consiguiente sus leyes. Mas del Príncipe luego hablaremos. He dicho, todos los súbditos: porque no están sujetos a la ley de uno los que le son extraños: a saber, la ley de los franceses nada tiene que ver con los españoles. Y además los que por privilegio del Superior están exentos del inferior, no están sometidos al mandato del inferior en aquello a que se extiende el privilegio. Pues por esta razón los clérigos no están sujetos a las leyes de los seglares, principalmente cuando la ley trata de las cosas eclesiásticas, que no están sometidas a los Príncipes: como consta en el can. *Ecclesia, de constitutione,* o si no pertenece a los clérigos con igualdad de derecho: como la prohibición de usar sedas no impide que las puedan usar en las funciones sagradas. Y la prohibición de montar en mulas, para que los ciudadanos se hagan guerreros, en nada toca a los sacerdotes. Por lo demás las leyes sobre los precios de las cosas, y sobre no exportar mercancías del reino, y otras de esa clase, obligan por igual a los clérigos y a los seglares. Mas consúltese sobre esto a los Sumistas en la palabra *Lex*, y en la otra *Clericus*.

Segunda conclusión: En cuanto a la fuerza coerciti-

va los justos, que se guían por los hábitos de las virtudes, no están sujetos a la ley: porque nada de lo que pertenece a la virtud lo hacen coaccionados, sino de su propia voluntad. En verdad, como dice Aristóteles (2. Ethicor.): La virtud hace que el virtuoso obre con prontitud y deleite.

A esta juntamos la tercera, semejante a ella. El Príncipe no está sometido a la ley en cuanto a la fuerza coercitiva. La conclusión es manifiesta: porque la coacción de uno sobre sí mismo no puede darse; pues no es posible convencerse de que uno ejerza violencia sobre sí mismo, y por tanto, que se ate con su propia ley. Por lo cual no se ha de reprobar este único sentido de aquel texto del Rey: *Contra tí solo he pecado*, en donde reconoce a Dios como su único superior. Como si dijese: no tengo a nadie en la tierra, a quien deba dar cuenta de mis yerros; y, por tanto, contra tí solo he pecado.

Aun cuando también hay otro sentido verdadero, que el pecado no sería mal alguno, si no fuera contra la ley de Díos.

Hay, pues, razón semejante para las conclusiones semejantes. Porque el no estar sujeto a la ley el justo, tiene la causa en él mismo, a saber, porque no necesita de coacción. Entiéndese, pues, la conclusión no de cualesquiera justo, sino de los que son ya consumados en la virtud. Porque mientras perdure la lucha, que tenemos contra nuestras pasiones, durará también el miedo a las penas, y por ahí alguna forma de coacción. Y está tan apoyada esta segunda conclusión por el testimonio de San Pablo, que no se escapó a los Filósofos. Porque dice Aristóteles (10. Ethicor. cap. 9): son absolutamente necesarias las leyes durante toda la

vida, porque la multitud más obedece a la necesidad y a los castigos, que a la honestidad. Y por eso los legisladores deben excitarla a la virtud proponiéndole la honestidad. Porque los que son buenos obedecerán principalmente por costumbre; establecer castigos y penas contra los desobedientes y cortos de talento. Y en el 5. Politic. (cap. 9), dice: *Los que sobresalen en virtud y poder no han de ser obligados por leyes;* lo cual se puede referir por igual a la segunda y a la tercera conclusión; a saber, que la virtud se refiera a la bondad moral, y el poder al gobierno. Pero son, dice, ellos la ley: y por eso son tenidos entre los hombres como dioses. Mas, que el Rey no esté sujeto a su propia ley, no proviene de que él no la necesite, sino de que la ley por su naturaleza no alcanza a eso. Empero los Príncipes no han de contar esta exención entre sus privilegios; antes bien es para ellos una condición desfavorable. Porque los súbditos, que no sólo se guían por la luz de la ley, sino que también son estimulados por los castigos, usan de dos medios para la virtud: mas el Príncipe está privado de uno de ellos, ya que no hay nadie que le pueda obligar o se atreva a reprenderle: antes al contrario, apenas hay uno, que le enseñe la verdad. Por tanto, el sentido propio de aquello de los Proverbios (Prov. 21): *Como los repartimientos de las aguas, así el corazón del rey en mano del Señor;* es que estando en manos de Dios los corazones de los particulares, para gobernarlos y obligarlos por medios de sus ministros de la justicia; el corazón del Rey solamente está puesto en las manos divinas. Por que, así como él solo podría desviar a otra parte, fuera de la que sigue su cauce, a un río caudalosísimo y más impetuoso que lo natural: así él solo, que tiene al rey es-

clavo de su voluntad, puede hacerle volver sobre su acuerdo, o inclinarle a otro pensar. Así, pues, el Rey, cuanto le hizo Dios más libre y más exento de la coacción de las leyes, otro tanto debe el mismo atender con más vigilancia a los dictados de la razón y a los impulsos divinos, y, por consiguiente, obedecer él mismo a las leyes, que dicta a los otros, a fin de no incurrir en aquella reprensión de Cristo: *Los que dicen, y no hacen*, etc. *Los que ponen cargas pesadas sobre los hombros de los hombres, mas ellos ni aun con su dedo las quieren mover*. (Matlh. 23.) Por donde (de constit. cap. *Cum omnes*) *lo que uno ha establecido para otro, él también debe cumplirlo:* donde también se cita la autoridad del Sabio: *Soporta la ley, que tu mismo has dictado. Y C. de leg. et constitutio*. l. 4), dicen los mismos Emperadores: Es sentencia digna de la majestad reinante, declararse el príncipe obligado a las leyes.

Mas aún no ha desaparecido toda la dificultad de la cuestión. Porque hemos afirmado en general nuestra primera conclusión de tal manera, que comprende conjuntamente a los justos y al mismo Príncipe, los cuales, como los demás, están sometidos a la fuerza directiva de las leyes. En verdad, si bien el Príncipe no es súbdito de sí mismo, no obsta para que se someta a su ley: pues mientras ilumina a los otros, también a sí mismo se da luz. Esto no deja de ofrecer alguna duda para entenderlo. Porque parece una contradicción, que el Príncipe esté sujeto a la ley, sin que por eso sea coaccionado por ella. Da el Papa las leyes del ayuno, de oir misa, de la confesión anual, y las da bajo la pena de excomunión. Y el César a su vez, de que nadie perjure bajo cierta pena.

Argúyese ahora así: Si el Príncipe está sujeto a la

ley en cuanto a su fuerza directriz, resulta que, al quebrantarla, peca: luego le obliga: es así que la obligación es fuerza coercitiva; luego...

Segundo: Si a la ley le quitas la fuerza coercitiva, le quitas la naturaleza de ley: Porque (como se declaró anteriormente) por eso las leyes no pueden dictarse más que por los representantes de la república, porque sin fuerza coercitiva no son leyes: luego si el Príncipe no se somete a la coacción de la ley, tampoco a la ley misma. Mas puede seguirla como si fuese la sentencia de algún sabio, a saber, de Platón, o de Séneca, la cual no obliga a culpa, y como su propia ley obligaría a los extraños, que no son de su jurisdicción, y como nosotros podemos seguir los derechos de los franceses.

En tercer lugar se pregunta: ¿Quién obliga al Príncipe, cuando éste dicta la ley? No Dios, porque aquella ley no es divina; ni él mismo, porque no es un voto, con que se suelen obligar los hombres. Y para que aparezca más fuerte el argumento, admitamos que él no quiere obligarse con su ley.

Mas todo esto, si bien combate nuestra conclusión, no la destruye. Porque hay que considerar en primer término, que el Príncipe no está fuera de la república, sino que es un miembro de ella, a saber, la cabeza. Segundo: dedúcese de lo anteriormente expuesto, que la ley humana obliga en conciencia, porque se deriva de la ley eterna por medio de la natural. De aquí se puede inferir al punto la fuerza de obligar. A saber, de aquel principio natural: *La ley que no quieres para tí, no la dictes para otro.* Porque lo contrario lo reprende Jesucristo diciendo: *que ponen cargas pesadas a los otros, las cuales ellos ni siquiera tocan:* luego por lo mismo que el Príncipe da la ley, por derecho natural está él

sujeto a la misma. Pero acaso se deduzca esto con más claridad así: El legislador (según se ha dicho) al dar la ley, coloca aquella obra en cierto ser de virtud: como al dar el Papa la ley del ayuno, lo constituye virtud obligatoria de la abstinencia. Y mandando guardar alguna fiesta, la coloca en la virtud de la religión. Ahora bien, mandada una obra de virtud, toda la república, y, por tanto, la misma cabeza de ella, está obligada a obrar según la misma. Y si preguntares, ¿porqué además no le obliga también al Príncipe la pena? Observa una gran diferencia. Porque la ley, por ser regla, hace que el apartarse de ella sea culpa sin otra ejecución o aplicación de la ley; mas la pena se pone en la ley por razón de su observancia, que, por lo tanto, exige ejecución y aplicación; y el ejecutor es el mismo Príncipe, al cual repugna que él se obligue a sí mismo; aunque podría, si quisiera, pagar la pena.

Mas cuando afirmamos, que el Príncipe está sujeto a sus leyes, lo entendemos de las que tocan por igual a él lo mismo que a los súbditos. Manda el Rey, que nadie vaya con espada ceñida o vestido de seda: no hay igualdad de razón para que él se abstenga de ellas. Manda empero el Papa el ayuno o la solemnidad de una fiesta: hay en él la misma igualdad: a no ser que por justa causa se dispense a sí mismo, como a los otros.

Ahora bien, volviendo a la conclusión segunda, nadie saque de ahí el espíritu de Lutero. Porque estuvo este heresiarca tan arrebatado de locura en su libro *De libertate Christiana,* que llegó a defender, que el hombre justo, ya que ante todas las cosas se muestra fiel a Dios, a quien únicamente atribuye la justificación, está libre de toda ley; porque, dice, con la fe ha cum-

plido la ley enteramente. Así, pues, no está atado por ninguna atadura de la ley: sino que todo en adelante lo hace por amor. En el libro 3, *de natura et gratia*, capítulo 1, impugnamos largamente lo absurdo de este error pintado con sus colores propios. Porque nadie en la presente vida, aunque sea como los Apóstoles confirmado en gracia, está libre de ley. Y más aún: si los Apóstoles por un imposible obrasen contra la ley, hubieran pecado, aunque estaban confirmados en gracia para no hacerlo. Pues también a estos justos se les ha dicho: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.* Por el contrario, como dice el mismo maestro de la verdad, *el siervo, que supo la voluntad de su señor, y no obró conforme a ella, será muy bien azotado.* Además eximir así al hombre de la ley, es declararlo impecable, lo cual es una herejía abrutadísima. Porque San Pablo, quien creía en una parte que no había poder alguno que le pudiera separar del amor de Dios, en otra, sin embargo, confesaba que castigaba su cuerpo y lo ponía en servidumbre; porque no acontenciera, que habiendo predicado a otros, se hiciera él mismo reprobado. Y para que la grandeza de las revelaciones no le ensalzase, sufría al ángel de Satanás, que le abotefeaba. Porque así no entiende San Pablo que la ley no se ha hecho para el justo, de modo que al quebrantarla, no perdería la misma justicia; sino que explicó solamente el auxilio de la gracia y favor de Dios: a saber, que cuando la caridad echa fuera el temor, hace al hombre, a quien posee, observantísimo de la ley.

Y este es el significado de las palabras del Pontífice en dicha distinción 19, quaest. 2. Porque llama allí ley privada al impulso especial del Espíritu Santo, en contra del cual nadie está obligado a obedecer a las leyes

comunes. También éste, sin embargo, es un movimiento del Espíritu Santo, que cada uno de los súbditos obedezca a sus prelados y no crea a todo espíritu que interiormente le hable contra la obediencia de los prelados: no sea por ventura el angel de Satanás, el que cree ser de la luz.

Artículo 8.º

¿Puede el súbdito obrar prescindiendo de las palabras de la ley?

El último artículo sobre la fuerza de la ley es, si les está prohibida a los súbditos toda epiqueya, o al contrario, si pueden obrar en contra de las palabras de la ley. Y se defiende, que a ninguno de ellos les es lícito. Porque dice San Agustín (Libris de vera religion): En las leyes civiles, aunque los hombres las discuten al darlas, con todo, una vez establecidas y afianzadas no será lícito interpretarlas, sino según ellas mismas: es así que quien prescinde de las palabras de la ley, creyendo guardar el fin del legislador, ese es visto interpretar la ley: luego esto no es lícito a los súbditos.

Segundo: Pertenece por completo ser intérprete de las leyes a quien las hizo: es así que sólo el Príncipe puede hacer leyes: luego a ningún otro es lícito interpretarlas, sino sólo obrar conforme a ellas.

Tercero: Los que hicieron las leyes, hay que suponer que estuvieran alumbrados de la sabiduría: lo cual dicen los Proverbios (Prov. 8): *Por mí reinan los reyes, y los legisladores decretan lo justo:* luego no es lícito juzgar del fin del legislador de otro modo, que por las palabras de la ley.

En contra está San Hilario (13, de Trinit.): «La inteli-

gencia de los dichos se ha de tomar de los motivos que hubo para hablar: porque no deben someterse las cosas a las palabras, sino las palabras a las cosas». De cuyas palabras se colige, que es más prudente atender a la causa que movió a los legisladores, que a las palabras de la ley.

* * *

La cuestión presente pone a discusión el asunto de la epiqueya, a saber, si en algún caso es lícita a los súbditos. Porque, que le corresponda al príncipe, nadie lo duda, conforme a la doctrina de Aristóteles (5. Ethic. cap. 19.), A la cual cuestión, por tanto, se ha de responder con tres conclusiones. La primera, es general. La ley, que se aparta del bien común, no tiene fuerza alguna de obligar. Esta ya se demostró anteriormente, por lo mismo que toda ley debe hacerse para el bien común de los ciudadanos. Por eso dice Modesto (Digest. de legib. l. *Nulla*). «Ningún acto de la ley, o ninguna benignidad permite, que las cosas que se establecen saludablemente para provecho de los hombres, las inclinemos hacia la severidad contra la conveniencia de los mismos con una interpretación rigurosa».

Segunda conclusión: Aunque la ley dada para el bien común, sea buena para los casos que ordinariamente acaecen, con todo, si en algún caso se ve que se opone al bien común, no debe ser observada. Pone Santo Tomás un ejemplo: *Durante el cerco de una ciudad es muy conveniente prohibir por ley, que se abran las puertas;* sin embargo, si en aquel tiempo los ciudadanos, cuya vida interesa a la república. huyendo del enemigo quieren refugiarse en la ciudad, en contra de las palabras de las ley se les debe franquear las puertas, porque aquella es la mente de la ley, pues también se-

ría la del legislador, si allí estuviese. Esta conclusión síguese inmediatamente de la primera. En verdad la ley (según se dijo arriba) se da en general, porque no puede mirar suficientemente a los casos particulares: como se dice en la ley *Neque leges* y en la otra *Non possunt* (Digest. de legib.): «Resulta, pues, que ocurriendo el caso, que, si lo viese el legislador, lo exceptuaría, no ha de observarse.

Tercera conclusión: No obstante estas dos afirmaciones, esta epiqueya de la ley pertenece al príncipe, según la costumbre y el orden, a no ser en aquellos casos en que amenaza tan de cerca un peligro repentino, que, de acudir al príncipe o a quien haga sus veces, se temiese que se causaría el daño en el entretanto; pues entonces es lícito al súbdito obrar contra las palabras de la ley. Puesto que aquella necesidad es de las que carecen de ley. Sin embargo, no hay duda alguna en la conclusión primera; mas en la segunda un poco. Porque parece que Santo Tomás la restringe demasiado, cuando dice, que no se ha de observar en aquel único caso, en que la observancia de la ley produjese la ruina del bien común, siendo así que tampoco debe observarse en la muerte de un particular. Porque, aquel que viese claramente serle mortal la observancia de la ley, y constase de la condición de la ley no ser la mente de ésta obligar a los súbditos con tanto peligro, de ninguna manera estaría obligado a cumplirla. Como, si me constase a mí, que los enemigos me tenían preparadas asechanzas en el camino, no tendría obligación en el día de fiesta de ir a misa. Respóndese, que Santo Tomás no niega esto, sino que habla del peligro de la república. Porque, cercada la ciudad, no hay obligación de abrir las puertas con peligro para ella a cada uno de

los ciudadanos fugitivos: y, por tanto, ni al portero le es lícito abrírselas.

Y aún más: aunque fuesen las personas sumamente útiles para la defensa de la ciudad, si fuera cierto, que juntamente con ellas penetraría la multitud de los enemigos, que se apoderarían de la ciudad, no están obligados. Otra cosa sería, si no hubiese tanto peligro; porque en aquel peligro inminente el mismo portero podría abrir.

Mas la tercera conclusión no es tan clara. Porque al afirmar que en un peligro inminente y repentino es lícito al súbdito obrar contra la ley sin consultar al magistrado, pero que en otro caso se ha de acudir a él; o lo entiende de cuando el súbdito está dudoso del sentido de la ley, o de cuando está indudablemente certísimo. No de cuando está dudoso, porque en ese caso (como dice en la resolución del segundo) debe atenerse a las palabras de la ley sin ninguna interpretación. Mas cuando está enteramente cierto, aunque no haya peligro alguno en la demora, no tiene obligación de consultar al Prelado. Porque quien no dispone en día de ayuno de más alimentos que carne, puede sin consultar al superior comerla, para no morirse de hambre, aunque pudiese acudir a él sin peligro. Para mayor inteligencia de esto, si bien Cayetano menciona en esta cuestión cuatro puntos, con todo estará más clara si la dividimos en tres. Porque, o conoce el súbdito claramente (pues de éste hablamos) que en el caso actual no es intención de la ley que se cumpla, y entonces no es necesario subdividir, sino que, ya sea el peligro repentino, ya quede tiempo de acudir al superior, puede absolutamente sin su consejo obrar contra la ley; como se ve claro en los casos anteriores expuestos por nos-

otros. O por el extremo contrario, el tal súbdito está en duda igual por ambas partes, de suerte que, no asintiendo a ninguna de entrambas partes, le es lícito obrar contra la ley, o no. En ese caso, si hay tiempo para acudir al superior, debe acudir; pero si lo impide un peligro repentino, ha de observarse la ley a la letra. Y este es el caso de Santo Tomás en la resolución del segundo, puesto que el súbdito, en tal caso, no puede interpretar la ley. Empero, si se mantiene en el medio, de modo que ni está cierto del todo ni enteramente dudoso, sino que se inclina más a la parte de que puede obrar contra la ley, de suerte que sigue esa parte con temor de la contraria; en ese caso, si da tiempo para consultar al superior, debe consultársele; mas, si por un peligro súbito no es posible, con toda seguridad puede obrar en contra de la ley. Y este es el caso de la conclusión tercera.

Y si aún preguntas, si será razón suficiente de la epiqueya, para que el súbdito obre en contra de la ley, que el fin de la ley falta en una persona o en un caso particular, responde, que si sólo falta en un particular, no basta, mas, si cesa la causa en general, entonces también la ley debe cesar. No obstante, antes de abrogarla el Príncipe o la costumbre, no pierde su fuerza. Está mandado por la ley (para poner un ejemplo) que nadie lleve armas por la noche; luego, aún siendo tú muy pacífico, ni temiendo por tu parte ningún peligro de pendencia, no puedes obrar contra la ley. Sin embargo, como el santo doctor trata en otra parte de la epiqueya, a saber, 2.ª 2.ae, quaest. 102, danzaríamos aquí fuera de coro, si nos detuviésemos más tiempo en estas disputas.

* * *

Mas son dignas de anotarse estas cosas. Primera: aunque a veces es lícito por epiqueya obrar contra las palabras de la ley según el fin de ella; con todo, al revés, observar fuera de estos casos las palabras materiales de la ley, maleando el fin de ella, es una prevaricación de la ley. Porque de ese modo se expresa la ley *Contra* (Digest. de legib.): *Obra en daño de la ley, el que ateniéndose a las palabras de ella, elude su espíritu*. Y en la ley siguiente: *Se obra en daño de la ley cuando se hace lo que ella no quiso que se hiciera*, aunque no lo prohibía. Prohibe la ley que el adúltero nombre heredero al hijo espúreo; luego confiar la herencia a otro para que la entregue al hijo, es guardar las palabras de la ley, mas no su espíritu. Otra ley también prohibe que el sacerdote renuncie al sacerdocio en favor de su hijo; pero uno lo da al hijo del otro, para que éste a su vez lo dé al suyo; es una maldad, por la parte contraria a la epiqueya.

Y según esto, son claras las respuestas a los argumentos. Porque al primero se responde, que quien obra en ese último caso de necesidad en contra de la ley, no juzga de la ley misma, sino en el caso particular, en el cual cree que no ha de observarse.

Y de una manera semejante se responde al segundo. Porque aquí el mismo súbdito no interpreta la ley en absoluto, sino en el caso en que es evidente que el legislador intentó otra cosa; al revés, si vacila dudoso, como se ha dicho sobre el caso segundo.

Y al tercero se responde, que aun poseyendo los legisladores la sabiduría que se quiera, ninguna basta para preyer todos los casos que pueden acaecer.

CUESTION 7.ª

De las mudanzas y variaciones de la ley humana

(Sanct. Thom. 1.ª 2. ae, quaest. 97.)

ARTÍCULO PRIMERO

Si la ley humana debe cambiarse de cualquiera manera

La última cuestión, por fin, sobre la ley humana, es para explicar cuán constante y estable ha de ser. Y, por tanto, se pregunta lo primero, si debe cambiarse de cualquiera manera. Porque es evidente que esto no es lícito de ningún modo. Porque la ley humana (según dijimos antes) se deriva de la natural; es así que ésta es inmutable; luego también aquélla.

También se colige lo mismo en segundo lugar de la naturaleza de la regla, como lo es la ley, la cual según Aristóteles (5. Ethic. c. 5.) debe ser sólida y duradera: es así que la ley es regla; luego inmutable.

Además, en tercer lugar: La ley debe ser justa y recta: es así que lo que es justo una vez, lo es siempre.

Júntase a esto el testimonio de Nicolás Papa (distinct. 12.): «Es una infamia ridícula y muy abominable, que toleremos sean infringidas las tradiciones que

desde muy antiguo recibimos de nuestros antepasados».

* * *

En contra hay, sin embargo, no pocos argumentos. Porque parece exigir la razón, que siempre que se presente algo mejor, siempre se cambie la ley humana. Puesto que las leyes humanas, como las demás artes, están discurridas e inventadas por la humana razón: es así que las demás artes, en presentándose una cosa mejor, varían; luego lo mismo se ha de hacer en las leyes.

Segundo: de lo pasado hay que tomar la regla y precaución para lo futuro; es así que las leyes antiguas son más rígidas y menos suaves, de lo que conviene a las costumbres modernas; luego, si no se cambian las leyes primitivas anticuadas por otras, siempre que se ofrezcan novedades mejores, sería una inconveniencia.

Tercero: Las leyes humanas, como versan acerca del cambio caprichoso de la particular, no llegan a establecerse bien sino con la experiencia del tiempo. Porque la experiencia (como dice Aristóteles, 2. Ethic.) necesita de tiempo; luego, así que en el correr del tiempo se presenta algo mejor, es conveniente cambiar las leyes.

Júntase, por fin, San Agustín (lib. 1. de liber. arb.), donde dice: La ley temporal, aun siendo justa, puede, sin embargo, cambiarse según los tiempos.

Los argumentos de la cuestión presente elevan el asunto a dos diversos extremos. Pues los de la primera clase pretenden que la ley humana es absolutamente inmutable; mas los otros, por el contrario, que siempre que se ofrezca otra cosa mejor, ha de cambiarse, y,

por tanto, se responde con dos conclusiones, en que moderamos los dos extremos.

Es la primera, que es algunas veces conveniente y santo cambiar la ley humana. Nace la verdad de esta conclusión de dos raíces: a saber, tanto de la condición de la razón humana, que hace las leyes, como de la naturaleza de nuestras acciones, sobre las cuales recaen.

Pues siendo nuestra naturaleza racional, esto es, discursiva e investigadora de la verdad con cierto progreso, no puede penetrar de repente en lo más hondo de la verdad, como el ángel intelectual; que de una vez conoce todas las cosas naturales. De donde, así como en el estudio de las ciencias, en cierto espacio de tiempo los filósofos adelantaron las ciencias de lo imperfecto a lo perfecto, como consta del testimonio de Aristóteles en sus libros (*1. Physic.* y primero *de Anima* y en otros), así también obra en la reforma de las costumbres la razón práctica. Por lo tanto, así como aquel Tales Milesio y los otros seis sabios de su tiempo empezaron a perfeccionar con el estudio las ciencias hasta entonces groseras e incultas, las cuales pulieron después enteramente Platón y Aristóteles; así también Licurgo, Solón, y entre los romanos Numa Pompilio, dotaron de leyes cultas a sus repúblicas antes bárbaras y agrestes, las cuales, después, con el desarrollo de los tiempos, se han cultivado con más exactitud, con más diligencia y con más limpieza.

Añádese la razón segunda de la condición de nuestras acciones: la cual está tan sujeta a la variedad de regiones y de tiempos, que nunca permanece estable en el mismo punto. Pone un ejemplo San Agustín en el libro I de lib. arb., donde dice, que si el pueblo es muy

moderado y grave y diligentísimo guardián de la utilidad común, está muy bien dada la ley, según la cual puede dicho pueblo elegirse los gobernadores, que gobiernen la república. Con todo, si ese pueblo maleado poco a poco, llega hasta vender su voto, y entrega el gobierno a los malvados y criminales, con razón se le quita la potestad de conferir los cargos: y vuelve al gobierno de los pocos buenos.

La segunda conclusión, que Santo Tomás defiende en toda su integridad, y debe ser muy conocida de los legisladores, es: No se ha de cambiar la ley por cualquier causa que lleve consigo algo mejor; sino solamente cuando sobresalga tanto, que compense los daños y perjuicios que produce el cambio de ley por su misma naturaleza. La razón de la conclusión la expone así: Habiendo sido establecidas las leyes (como se ha dicho) para la utilidad y bienestar comunes, únicamente por el mismo fin se han de cambiar; a saber, cuando el mudarlas resulta en aumento del bien común. Y el cambio, de su propia naturaleza produce él mismo perjuicios, porque, habiéndose convertido de cierta manera en naturaleza la costumbre de guardar la ley (pues la costumbre es otra naturaleza) el cambio mismo de la ley es un cambio de naturaleza. De donde resulta, que las cosas, que van contra la costumbre, aun siendo ligeras, parecen graves. Y por la misma razón la vejez venerable de la ley contiene a las almas humanas por amor, muerta la cual, por eso la novedad de la otra trae un no sé qué de odiosidad. Así pues, siempre que se trate de mudar la ley, debe pesarse esto muy bien pesado en la balanza; a saber, que no se mude de no inclinarse tanto a aquella parte, que pueda compensar esos males. Lo cual acaecerá ciertamente, cuando pro-

duzca la nueva ley muy grande y clarísima utilidad: o cuando una necesidad apremiante fuerza a abolir la ley en uso a causa de su maldad manifiesta: por lo cual dice Ulpiano (Digest. *de constit. princ.* l. 2.): Para establecer cosas nuevas, ha de ser la utilidad manifiesta, la que haga apartarse de aquella ley, que por tanto tiempo se ha tenido por justa.

Luego debe observarse muy mucho esta regla, tanto en la república civil, como mayormente en la Eclesiástica, y muy especialmente en lo que pertenece a las cosas sagradas, a saber, que no se cambie por cualquier motivo la forma de cumplir su ministerio, a la que está acostumbrado el clero; aun cuando parezca muy excelente. Y mucho menos el método de las cosas sagradas, que pertenecen al culto divino: en las cuales en verdad tiene el pueblo los ojos puestos y aficionadas las almas. Porque esto no se podría hacer sin perjuicio y escándalo. Nada hay que criticar contra la reforma del Breviario, después que la ha permitido el Santísimo Padre. Sin embargo, ese propósito, por el que se ha hecho la mudanza, a saber, para que los que rezan las horas periódicas aprendan de memoria el Salterio, no es el que señalaron los Santos Padres al rezo de las horas canónicas. Porque los cantos eclesiásticos no se han instituído por afición, sino por alabanza divina, para fundar las melodías de la Iglesia militante a semejanza de la triunfante, donde nunca se cesa de cantar: Santo, santo, etc. Y a este fin amoldaban los antiguos las antífonas, los responsorios y la salmodia. Y hasta (como se ve en las historias primitivas) cuéntase que los ángeles las trajeron del cielo.

Además de que permitir a los sacerdotes, que recen el oficio en casa, de otra manera que en la Iglesia, es

darles ocasión manifiesta para no cantar con los demás en la Iglesia, sino que paguen su tributo como los mudos. Añade el peligro que de ahí nace, de que se introduzca el mismo método de rezar las Horas en la Iglesia pública; lo que ofendería a los oídos del pueblo. Esto me ha venido al presente a la memoria, porque deseo ardientemente, según mi corto ingenio, que no haya en todo el Cristianismo más que una forma de Breviario. Pues ya resplandece bastante la variedad de la Iglesia, que se sienta como reina engalanada a la derecha del Esposo, en la variedad de religiones y de las otras ceremonias del pueblo Cristiano. Pero que llegue a tanto la diversidad de rezar las Horas canónicas en lengua latina, si es lícito decirlo, no es acaso ninguna honra.

Por lo demás no está fuera del asunto la duda, si el legislador puede a su voluntad sin interponerse causa alguna cambiar las leyes. Y es claro el argumento de la parte negativa, que no de otra suerte es lícito cambiar las leyes, que hacerlas: es así que, si no se hicieran para el bienestar común, no serían leyes: luego tampoco será válida la mudanza, si se hace por diferente razón que esta.

Mas en la respuesta hay muchos miembros. Primero: si el legislador, en quien reside la potestad superior, quita sin causa la ley, sería válido lo hecho: esto es, ya en adelante no tendría fuerza alguna de ley, sino en cuanto retuviese algo de derecho natural o divino. Bien que, si la ley era provechosa a la república, él cometería un grave delito. A saber, si el Papa suprimiese la confesión anual, permanecería solamente el derecho divino de la confesión: y si el César aboliese la ley de ahorcar a los ladrones, quedaría sólo el derecho natu-

ral, de que fueran a lo menos castigados. La cosa es clara: porque la ley, que no tiene fuerza coercitiva, no es ley: es así que esa fuerza la tiene del Príncipe o de la república; luego, así como necesitando de leyes la república, si no las establece, no sería república, así, en suprimiendo alguna, esta no sería ya más ley.

El segundo miembro es: La ley, que se hace de nuevo, o en la que se muda otra, en no siendo en provecho del bien común, o siendo intolerable, no tendría fuerza de ley. En verdad, aun cuando la que derogara, quedaría efectivamente derogada, sin embargo, no tiene tanta potestad en dar leyes, de modo que la que él mismo da al punto sea firme y válida: a no ser (como se ha dicho) que fuera justa.

Y esto se dice lo mismo del poder civil que del eclesiástico, aunque sobre el eclesiástico añadimos un tercer miembro especial. A saber, que ni el Papa, ni el Concilio pueden errar al instituir o cambiar estas leyes, que son necesarias al pueblo cristiano, porque están regidos por el Espíritu Santo. A saber, que nunca permitirá Dios que el Papa quite todas las leyes del ayuno, o alargue la ley de la confesión a un decennio: porque estas leyes son de grandísimo interés para la república. Ni tampoco permitiría por otra parte que mandara, que al punto de darse uno cuenta de un pecado mortal, ya deseguida corriese a confesarlo a un sacerdote; pues esta ley sería intolerable.

* * *

Réstanos, pues, contestar a ambas series de argumentos. Respóndese por consiguiente al primero de la primera serie, que la ley natural, que es una participa-

ción de la eterna, permanece inmutable: porque se deriva de esta por el entendimiento divino, que la instituyó: y el entendimiento divino es también inmutable. Mas la ley humana se deriva de la natural por el entendimiento humano que determina el género en la especie. Y como la razón humana no alcanza a conocer suficientemente todo lo futuro, por este lado la misma ley resulta mudable. Júntase además, que la ley natural contiene los principios universales, que prescinden de los particulares; mas las leyes humanas tienen por fundamento los particulares, que existen en las acciones contingentes y pasajeras. Y por ahí se responde al segundo, que la medida debe ser inmutable según la condición de la materia; mas la medida de cosas mudables no se une bien con la perpetuidad tan estable.

Al tercero se responde casi de la misma manera: que la rectitud en las cantidades corpóreas no se toma relativamente con referencia a otra, sino que es en sí perfectamente recta, porque sus extremos no parten del medio: mas la rectitud de la ley humana no es absoluta, sino que se toma con respecto al bien común, con el cual no siempre tienen las cosas igual proporción. Por lo tanto, mudándose ellas, múdase también la rectitud y justicia de la ley.

La autoridad de la ley (distinct. 12.) sólo inclina a favor de la conclusión segunda: que es ridículo infringir lo sancionado por los Padres, fuera de haber causa poderosísima; al revés si no hay legítima causa.

No obstante, también los demás argumentos contrarios se han de aminorar y debilitar, en cuanto se oponen a la segunda condición. Al primero, pues, responde muy consideradamente Santo Tomás, que una cosa es la naturaleza de las artes, y otra muy distinta la de

las leyes. Porque las artes toman su valor y eficacia de la sola razón, y por tanto, siempre que al entendimiento se le ofrezca otra cosa mejor, se han de variar. Pues no hay peligro alguno de cambiarse en mejor, ya que todo el negocio se queda en el entendimiento. Las leyes empero toman su mayor fuerza de la costumbre, como dice el Filósofo (2. Politic.), de modo que una costumbre larga (según dice Ulpiano, Digest. *de legib.)* ha de considerarse como ley. Y por ésto en el cambio de la ley no se ha de considerar sólo el bien, que trae la nueva, sino el daño que padece la costumbre de la antigua.

Y los dos restantes, juntamente con la sentencia de San Agustín, solamente prueban que es lícito mudar las leyes; mas no, que por cualquier causa, aunque en alguna manera lo aconseje algo más conveniente.

Artículo 2.°

Si la costumbre puede tener fuerza de ley

No será fuera de propósito, tratando de la mudanza de las leyes, intercalar un artículo sobre la costumbre, con ocasión de la cual suelen también mudarse. Pregúntase, pues: Si la costumbre puede tener fuerza de ley. Hay argumentos de la parte negativa. Primero: La ley humana derívase de la eterna por medio de la natural: es así que ninguna costumbre puede prevalecer contra aquellas: luego tampoco puede mudar las humanas.

Segundo: muy bien argumenta Santo Tomás: *De muchos males nunca puede formarse un bien:* antes por el

contrario, cuanto más se multiplica el mal, es tanto peor: es así que quien primero comienza a obrar contra la ley, hace mal; luego de acumular actos de estos semejantes no puede resultar ningún bien; es así que la ley, por ser regla de nuestras acciones, es un excelente bien: luego ninguna costumbre puede pasar a la condición de ley.

Tercero: Hacer leyes es atribución sólo del poder público: es así que la costumbre toma fuerza de los actos privados de los ciudadanos: luego ninguna costumbre puede arrogarse la autoridad de la ley.

En contra está San Agustín (in epistol. ad Casulanum), donde dice: *La costumbre del pueblo de Dios*, *y lo establecido por los antiguos*, *hay que sostenerlo como ley*: y tanto a los quebrantadores de las leyes divinas, como a los menospreciadores de las costumbres eclesiásticas, hay que forzarlos.

* * *

A la cuestión presente, satisfaremos con una sola conclusión, si bien de tres miembros. Y la conclusión es: La costumbre posee tres poderes, a saber, que interpreta o cambia la ley antigua, y de ahí que adquiera fuerza de ley nueva. Se prueba. La razón y la voluntad del legislador publicada no sólo es intérprete de la ley, sino también abrogación de la antigua, y establecimiento de la nueva: ahora bien, la promulgación de esta razón y voluntad no se acostumbra a hacer tan sólo de palabra, sino también con hechos: porque lo que sale al exterior por la obra, estímase que interiormente se aprueba con la mente: es así que, al dejar obrar el Príncipe a veces por mucho espacio de tiempo a los que,

como súbditos, podía cohibir, manifiesta con aquel permiso su entender y su voluntad: luego así como da un edicto con la promulgación verbal, así con esta permisión eleva la costumbre de los ciudadanos al ser de ley: la cual sea además o intérprete de la antigua o acaso su abolición.

Mas para más completo conocimiento del asunto, será muy conveniente conocer qué se entiende con el nombre de costumbre. Porque algo confuso parece San Isidoro (lib. 5. Etymolog., que se cita en los decretos, distinct. 1.), donde, dice: *Costumbre es un uso prolongado tomado únicamente de las costumbres*. Se ve ciertamente que tal definición cae en el vicio de la repetición. Costumbre de las costumbres. Notad, pues, que la palabra costumbre (Mos) se toma de tres maneras: porque se toma primero por el acto singular humano, a saber, libre: pues las acciones de los brutos no se llaman costumbres, sino por metáfora. Y en esta acepción dícese filosofía moral, esto es, de los actos humanos. En segundo lugar se toma por el hábito causado por la repetición de actos semejantes: así como se llama a un hombre bien o mal acostumbrado. Y estas acepciones no hacen al caso. En tercer lugar, por fin, se toma por lo mismo que uso: y en este sentido es lo mismo que frecuencia por largo tiempo de actos semejantes en alguna república, como, o en un reino, o en una ciudad, o en un colegio. Nada, pues, dijo inconsideradamente San Isidoro. Porque al decir que la costumbre es un uso tomado de las costumbres, en el primer lugar la tomó de la tercera manera, y en el último de la primera. Luego la costumbre conforme a razón y autorizada por el Príncipe, tiene fuerza de ley. Y así solamente se diferencia de la ley, en que la ley se da por escrito;

mas la costumbre con el uso. Por esto dice así San Isidoro: *La ley es una disposición escrita: mas la costumbre un uso prolongado* (duradero). Y añade: *La costumbre es un cierto derecho establecido con las acciones, que se toma por ley donde esta falta.* Y en la ley *Diuturna* (Digest. de legib.) se manda observar la costumbre a falta de derecho y de ley en aquello que no se deduce de lo escrito. Y más abajo el jurisconsulto Pablo: «Y hasta dice, tiénese este derecho como de mucha autoridad, pues de tal manera está aprobado, que no fué necesario ponerlo por escrito».

Luego hay que retener esto bien en la memoria, que la costumbre de sí misma no tiene fuerza de ley, sino por dimanar del consentimiento del Príncipe. Y así, aunque fuesen muy provechosas las sentencias de Aristóteles, o de Platón, o de otro filósofo. y hasta de todos los Jurisconsultos, nunca tendrían fuerza de ley, si no se establecían por consentimiento del Príncipe: y así tampoco la costumbre puede tener la misma fuerza de otra manera. Por ejemplo, la opinión de Baldo, de que el ladrón a los tres hurtos fuese ahorcado, nunca pudo tener fuerza de ley, a no ser que el Príncipe la sancionase por escrito, o la aprobase por la costumbre. Por lo tanto, si la ley declarase que ninguna costumbre habría de prevalecer contra la ley, esta determinación irrita la costumbre para que nunca se anule la ley por ella; porque en ese caso la costumbre no hace nada, puesto que nunca es demostración de esa voluntad del Príncipe. Con todo puede ser tan duradera en contra. sobre todo en el tiempo de otros Príncipes, que hasta destruya también aquella determinación irritándola. Pero hay que advertir además, que la costumbre no obliga solamente como indicio de la promulgación de la

ley nueva: sino que a veces es señal y testimonio de que en otro tiempo existió tal ley: aunque no se halle escrita.

Cuánto tiempo ha de durar la costumbre, antes de obtener fuerza de ley, no está bien determinado. En algunas cosas (según dicen) bastan dos actos, en otras tres, en otras diez; pero ciertamente ninguna regla puede darse más prudente que la establecida en el capítulo *Cum tanto*, de consuet., donde se dice, que la costumbre nunca debe causar daño al derecho cierto, sino siendo racional y legítimamente establecida. Donde sobre la palabra *racional* se ha de advertir, que para obtener fuerza de ley, debe poseer las condiciones de la buena ley arriba determinadas. Y además sobre la palabra *establecida* hay que considerar, que la costumbre llegará a tener fuerza de ley, cuando por estimación y juicio común de los hombres fuese pecado obrar en contra de ella.

Por lo cual no dejaré de notar aquí a qué peligro se expone, si en alguna república se permite algo una o dos veces. Y en verdad, para inducir a lo nuevo que se pretende, adúcese por motivo, que un acto solo nada puede dañar: mas luego se induce a otro a semejanza de aquél, y por fin va tomando fuerzas la costumbre. El mismo peligro entre los hombres poderosos: que si los vasallos por urbanidad y afecto han ofrecido presentes una sola vez a su señor y patrono, luego la urbanidad pasa a costumbre y la gracia a derecho obligado.

Pero, ¿acaso cualquier costumbre inveterada deroga la ley? Porque parece persuadirlo la razón. Pues mientras disimule el Príncipe, créese que se interpreta su voluntad.

Respóndese que de ninguna manera es así. Antes al contrario, mientras el uso contra la ley no nazca más que de la negligencia del Príncipe, o de que no tiene poder para hacer un castigo en los malhechores, nunca prescribe contra ella; sino solamente cuando puede cortar el abuso, y lo permite no por dejadez, sino por disimulo oculto. Ni tiene autoridad una costumbre antes de ser antigua. Porque habiéndose de establecer la costumbre con prudencia y discernimiento, y éste requiere tiempo, resulta que la costumbre no se robustece en poco tiempo hasta llegar al vigor de la ley. De esta manera, pues, arraigó entre los Galos la costumbre de comer carnes en los sábados entre la Natividad del Señor y la Purificación de la Virgen; y, entre los españoles, intestinos de animales. Cuando decimos que el disimulo del Prelado es causa de que la costumbre se haga ley, entiéndese del Prelado que sea legislador. Porque si bien el Gobernador en la ciudad, o el Prelado del convento o de la provincia, disimulan las faltas contra las leyes, esa costumbre no llegará nunca a adquirir las fuerzas de la ley; porque no es indicio de la voluntad del Prelado General, que es el legislador.

Mas, que cualquier uso, convertido en costumbre, constituya ley obligatoria, podría alguno dudarlo. Porque suele acontecer que los hombres empiecen por devoción a guardar un día de fiesta o un ayuno; no ciertamente como de precepto, sino por el afecto del alma, y (como dicen) por devoción; por ejemplo: si en alguna región comenzasen acaso a abstenerse de carnes en los miércoles, ¿será precepto después debido a aquella costumbre? Respóndese que se ha de investigar de qué manera ha sido observada tal práctica religiosa. Porque, si sólo fué por devoción libre, nunca llegará a pre-

cepto: a no ser que luego empiece la devoción a aumentarse como precepto. Porque yo siempre he sospechado que la costumbre de rezar en horas determinadas el Oficio de la Virgen no tuvo al principio fuerza de precepto, ni ha tenido esa fuerza antes de cuatrocientos años acá. De otra suerte no estaría mandado en nuestra orden rezarlo en el dormitorio al levantarnos. Con todo, después creció tanto la devoción que apenas hay quien se atreva a negar el precepto.

Al primer argumento, pues, del comienzo de la cuestión se responde, que es muy distinta la condición de las leyes naturales y divina de la de las humanas. Porque aquellas han sido establecidas por la voluntad divina, a la cual no le puede resistir ninguna voluntad ni costumbre humana. Antes bien, cuanto es más inveterada la costumbre contra la ley divina y natural, tanto es causa de mayor pecado: tan lejos está de quitar esta costumbre fuerza alguna a esas leyes.

Y al segundo se responde: que, siendo deficientes (como se ha dicho) las leyes humanas en algunos casos, puede comenzar la costumbre contra la ley por algunos actos lícitos, los cuales, ciertamente, repetidos obtendrán fuerza de ley: puesto que con ellos se manifiesta que es inútil la ley antigua. Pero mientras dure la condición de la ley, ninguna costumbre podrá vencerla: porque en ese caso la costumbre no sería racional; sino siempre resultaría vencedora la ley: a no ser acaso que demostrara la costumbre no ser la ley solamente inútil, sino disconforme a la índole del lugar (de la patria), pues esto también bastaría para abolirla.

Sin embargo, parece que Santo Tomás se quedó corto al responder. Pues resolvió para cuando la costumbre comience por actos lícitos, mas no para cuando co-

mienza por ilícitos. Cayetano responde, que aun comenzando por ilícitos, puede con el transcurso del tiempo tener valor. Creo yo, sin embargo, ser conveniente distinguir. Porque en cuanto al efecto de abolir la ley primera, la costumbre, aun aquella que tuvo un comienzo ilícito, puede adquirir fuerza entre los descendientes, mas no entre los mismos hombres de su origen. Comenzaron (para poner algún ejemplo) nuestros antecesores a obrar mal contra alguna ley, y nosotros en nuestro siglo ya la encontramos abrogada por la costumbre: no estamos obligados a inquirir sobre aquella costumbre, qué comienzos tuvo, sino que estamos libres de la misma ley. Mas en cuanto al otro efecto, de obligar, la costumbre no alcanzará fuerza de ley, por la razón ya indicada arriba: porque la ley debe ser equitativa y justa.

Respóndese al tercero, que la multitud de los hombres particulares, que introducen la costumbre, puede ser de dos clases. Porque o constituyen una república independiente, que se gobierna a sí misma sin el Príncipe, y en ese caso la costumbre del pueblo es la constitución de la ley; mas, si vive sometida al Rey o a otro Príncipe, entonces (como se ha dicho) la costumbre de suyo no es ley, sino en cuanto es la interpretación de la voluntad del Príncipe.

Artículo 3.º

Si los directores de la multitud pueden dispensar de las leyes

Después de haber determinado al final de la cuestión superior, que no es lícito a los súbditos usar de la epiqueya, sino en un peligro repentino, réstanos ver ahora, si a lo menos los gobernadores de la multitud pueden dispensar de la ley en los casos en que lo juzgaren conveniente. Y se arguye por la parte negativa. La ley (según se demostró arriba con San Isidoro), se da para el bien común: es así que el bien común no debe interrumpirse por el particular: puesto que (como dice el Filósofo, 1. Ethicor.) el bien del pueblo es más divino que el bien de un solo hombre: luego no es lícito dispensar a uno para que obre contra la ley.

Segundo. En el Deuteronomio (Deuter. 1.) se pone a los gobernadores este precepto: *Del mismo modo oiréis al pequeño que al grande*: *ni tendréis acepción de persona alguna*, *porque el juicio es de Dios:* es así que el permitir a alguno lo que se niega a toda la república, es acepción de personas: luego ésto de ninguna manera es lícito.

Tercero. En la ley divina y natural no cabe dispensa alguna: es así que la ley humana debe ser conforme a ellas, puesto que se deriva de ellas: luego tampoco en ella cabe.

En contra dice el Apóstol (1. ad Corinth. 9.): La dispensación me ha sido encargada.

* * *

Para inteligencia de la cuestión se ha de notar con Santo Tomás, que la dispensación propiamente implica la proporción de algo común a los particulares: de este modo el padre de familia se llama dispensador, porque o manda los trabajos a cada uno como con cierto peso y medida, o también distribuye lo necesario de la dispensa común. De igual modo aquél se llama dispensador en la república, al que incumbe disponer con orden y razón, cómo debe ser observada por cada uno la ley común.

Con dos conclusiones, pues, se responde a la cuestión. Es la primera. Aquél, a quien corresponde el gobierno de la multitud tiene poder de dispensar sobre la ley humana en casos particulares y con determinadas personas. La conclusión se colige de aquél principio tantas veces citado antes. Porque la ley humana, dada para el bien común, no puede comprender todas las causas singulares: y por eso puede acaecer que sea conveniente en general y por lo común, y que falte en determinadas personas y casos: puesto que su observancia o bien sea obstáculo para un mayor bien, u ocasión de algún mal. Por lo cual, debiendo mirar el que tiene a su cargo la república, por el bienestar de cada uno, prescribe una razón poderosa, que en ese caso dé facultad a tal persona para obrar contra la ley.

Cuando no hubiere causa conforme a razón y enderezada al bien común, que entonces dispense el Prelado a su voluntad, es pecado o de infidelidad o de imprudencia. De infidelidad, porque no mira por el bien común, sino por el suyo o de otra persona privada; de imprudencia, si el celo, que tiene del bien público, no lo reviste de prudencia, para que no dispense contra la

ley antes de tener indagada y conocida la causa. Por este motivo Jesucristo, Redentor nuestro, como se escribe en San Lucas (Luc. 12.), creía difícil que concurriesen en el dispensador ambas virtudes. Pues decían: ¿Quién crees que es el mayordomo fiel y prudente que puso el Señor sobre su familia?

Y para que resulte más claro, hay que considerar aquí algunas cosas. Porque ya, ante todo, se insinúa un engaño, que se enseñorea de muchos. A saber, que es lo mismo la dispensa que la epiqueya: porque les parece en aquel caso según lo justo y razonable. Pero es muy de otra manera. Porque se diferencian por su significado respecto de la ley estas cuatro cosas: Irritar, abrogar, interpretar por epiqueya, y dispensar. Porque irritar es impedir la ley o el voto, y anularlo, para que no tenga fuerza de obligar; como si el Rey no aprobase la ley establecida por los ciudadanos, ni la confirmase, sino que la anulase; así como también el padre puede irritar el voto del hijo, del cual, si fuese válido, no podría dispensar. Mas abrogar la ley es quitarla completamente, después de tener fuerza; aunque, si estaba dada solamente hasta un tiempo determinado, en ese caso no es propiamente quitarla, sino ejecutarla; en el cual sentido, entre otros, dice Cristo: *No he venido a abrogar la ley, sino a darle cumplimiento*. Interpretarla por epiqueya es declarar que en tal caso no la hay. Pero dispensar es exceptuar de la ley a cualquiera de los súbditos: concediéndole licencia y facultad, sin la cual estaría obligado a la ley. Es clara, pues, la diferencia de que la epiqueya no es eximir al súbdito por medio de la licencia, caso de que estuviera obligado, sino declarar que en aquel caso no lo estaba: mas la dispensa es conceder licencia. Por tanto, la epique-

ya no sólo es propia de los Prelados, sino también de los súbditos, como se ha dicho.

* * *

Pero arguyes en contra: Si el Prelado no puede dispensar sin causa, resulta, que la dispensa no es más que la declaración de la causa, por la cual el fin de la ley falta en aquel caso. Niégase la consecuencia. Porque aunque el fin de la ley falte en esa persona, no por eso es ella libre al punto del vínculo de la ley. Porque una cosa es que la observancia de la ley humana sea contraria a la razón, en cuyo caso tiene lugar la epiqueya: y otro que el fin de la ley falte en esa persona, en el cual caso, no obstante, es necesaria la dispensación. Sirvan de ejemplos: Si el no comer carnes en un día prohibido es para mí causa de perecer de hambre, podría comerlas usando de la epiqueya: con todo, aun cuando yo no necesitase mortificar mi carne, para la cual se ha establecido el ayuno, empero la abstinencia y la dieta me fuesen algún impedimento para el estudio, no por eso estoy libre de la ley, pero hay motivo para que el Prelado me dispense: no ciertamente interpretando que en aquél caso la ley no me comprende, sino aun comprendiéndome, concediéndome licencia, para mi mejor bienestar, de que en mí no sea pecado el no ayunar. Asimismo, prohibiendo la ley a los hombres plebeyos e infames montar a caballo, si le ocurriese a alguno de ellos el caso de que, si no huyese a caballo, caería en mano de los enemigos, entonces la epiqueya le enseña que en aquel caso no está obligado a la ley. Con todo, aunque sucediese que algún hombre de esa clase fuese útil para la guerra; no por eso podría usar del caballo;

pero habría un motivo de dispensa. Y de la misma manera se ha de hablar sobre el voto.

De donde resulta, que dispensar no es sólo cambiar una obligación por otra; sino que se puede hacer también por remisión o relajación, a lo menos en parte. De otra suerte no sería dispensa, sino simple conmutación. Hiciste voto de la peregrinación difícil a Jerusalén: pero ocurre una necesidad pública de la Iglesia, para cuyo remedio se necesitan limosnas; puede el Papa conmutar aquel voto en una cantidad de dinero, aún menor de lo que serían los gastos del viaje.

* * *

Mas preguntas, acaso, si el poder de dispensar es propio sólo del Príncipe y del legislador. Porque hay este argumento de la parte afirmativa, que la dispensa de la ley es una abrogación particular de ella: y el abrogar la ley es oficio del mismo a quien pertence darla. Respóndese, no obstante, que esta potestad sobre las leyes, si bien pertenece de lleno solamente al legislador, con todo, como convence el anterior argumento, para algunos casos también reside en gobernadores inferiores. Primero, por potestad delegada del superior: la cual, o conceden las leyes a los inferiores o interpreta la costumbre; como el dispensar del voto simple, exceptuados tres. Después por facultad ordinaria, tanto en sus propias leyes, como también en las de los superiores; así el Obispo puede dispensar en las leyes del Papa, o por concesión del derecho o por la costumbre. Ademas en tres órdenes de cosas; a saber: o cuando la materia es leve, o el caso frecuente o la ley toca al bien propio de su ciudad o diócesis. Es opinión de Cayetano (1.ª 2.ae quaest. 97, art. 4.), la cual

con alguna explicación creo ser verdadera. Pues por esa misma causa no preguntó Santo Tomás secamente: *Si el príncipe o el legislador*, sino más en general: *Si los gobernadores de la multitud podían dispensar de las leyes humanas.* Porque los gobernadores no solamente son los Príncipes, sino también los que se ponen para gobernar cualquier muchedumbre. Tiénense por leves aquellas cosas que están mandadas no con precepto propiamente dicho que obligue bajo pecado mortal, sino por el Reglamento. Por cuyo motivo nuestros Prelados, hasta los Priores de conventos, pueden dispensar para comer carnes, vestir de lino y otras cosas semejantes. Y la frecuencia de los casos es causa para que pueda dispensar el Obispo.

Como en los ayunos, aunqne sea ley del superior; porque sería gravísima molestia el acudir al Papa cuantas veces uno necesitase dispensa del ayuno. Mas, esto lo moderaría yo de este modo: que el Obispo pudiese dispensar en estas leyes para un día o para corto tiempo habiendo causa; mas para toda la vida, lo ignoro. Y de la misma manera, cuando alguno de los cónyuges a causa de incesto con la consanguínea del otro es inhábil para exigir el débito conyugal; y principalmente en el caso de no ser fácil el acceso a la ciudad o debido a la pobreza de la persona o a otra causa. Al contrario, cuando el impedimento es anterior al matrimonio, el cual por consiguiente, impediría el celebrarlo: del cual sólo el Papa puede dispensar. Además, cuando hay una ley particular de la ciudad, de que no se exporte el vino o el trigo, a fin de que se vendan los productos de la ciudad, creo que podría dispensar el alcalde: mas no el Obispo en los matrimonios y las órdenes que tocan al bien común.

Mas las causas, que deben inclinar al dispensador a conceder la dispensa, las anotan los Decretos sagrados (1. quaest. 7. entera): a saber, el tiempo, la utilidad, la persona y la cualidad. Para comprenderlas todas en una, no debe hacerse la dispensa, si no resulta en provecho del bien común, para el cual se establece toda ley. Porque, cuán grande peligro se suscite a la república con empezar a conceder dispensas de las leyes por otras consideraciones privadas y causas dignas de callarse, sirva de escarmiento muy manifiesto el estado en que está colocada la Iglesia de Dios. Porque, si las leyes no proporcionan a la república otro provecho que el ser útiles al Príncipe, son más bien la ruina y el trastorno del bien público. Porque resulta de ahí que los pobres únicamente son estrechados por las leyes; mientras que quienes necesitan de ellas, no se someten a ninguna. Están, pues, muy lejos (así dijimos antes) de hacerse las leyes para que sean la riqueza del legislador. Antes, luego que cese el motivo, porque se dieron, deben ser anuladas para que los ciudadanos no tengan que comprar la dispensa de ellas.

Mas si todavía preguntas: Si es causa bastante buena para dispensar, que quien hizo un voto no pueda cumplirlo sin dificultad y molestia grave; pues ésta es la que se acostumbra presentar con más frecuencia. Se responde, que cuando la dificultad está en la misma cosa: a saber, porque uno sin consultar a la prudencia ni pensar bien el asunto, hizo voto de ayunar mucho tiempo a pan y agua, o una peregrinación a pie que no pueden resistir sus piernas, esa temeridad es motivo de la dispensa. Mas cuando proviene la dificultad no de la naturaleza de la cosa, sino de la mala conducta del votante, puesto que el motivo de hacer el voto fué la mis-

ma dificultad que tenía de apartarse de la mala costumbre, no se la ha de representar como causa para la dispensa. Con todo, si después de haber emitido el voto (para poner algún ejemplo) o de la peregrinación a Jerusalén, o de entrar en religión, te acomete una enfermedad crónica o debilidad, que para tí es un impedimento legal, estás desobligado del voto. Sin embargo, acerca de la dispensa del voto hemos compuesto un libro especial, que es el octavo.

Queda la última duda, si aquel, a quien se ha dispensado sin motivo, está seguro en conciencia. Responden los Jurisconsultos, como se colige de Inocencio sobre el capítulo *Cum ad monasterium*, de statu monac., y del Panormitano sobre el c. *Non est voti*, de voto, que si un inferior al Sumo Pontífice dispensa sin causa, la dispensa no vale, porque la facultad de dispensar se les ha concedido con esta limitación. Mas, si dispensa el Papa, en ese caso hay que distinguir, porque en lo que depende del derecho divino, como es el voto y el juramento, si dispensa sin causa, no vale la dispensa.

Al contrario, en lo que es de derecho puramente positivo, que depende enteramente de su arbitrio.

Y, en verdad, que la distinción primera no es acaso tan verdadera, porque no hay razón para que el Obispo no ejerza sobre las leyes, que dependen completamente de su potestad ordinaria, de la facultad que el Papa en las suyas. La segunda distinción, empero, es muchísimo más probable. Y por eso en lo que cae bajo el derecho divino no solamente peca el dispensante, sino que se ha de tener la dispensa como vana y de ningún valor ante Dios. Por lo cual, cuando se dispensa en la pluralidad de beneficios, y cuando a un niño o a un muchacho se le permite ejercer la cura de almas, o a un

laico se le pone al frente de los monjes como Abad, y un profeso solemne (como dice el Panormitano) pasa a una orden más laxa, especialmente a la que sólo tiene el nombre de orden, es de temer que no sea ratificado y válido ante Dios. Por lo cual pecan gravemente tanto los que procuran a otros esas dispensas, como los mismos que las piden. Y hasta en el caso también de obligar la dispensa sin causa, no sólo es pecado grave el dispensar, sino también el pedirla y procurarla.

Mas en lo que sólo es de derecho positivo, la dispensa sin causa no excusa de pecado, pero subsiste la dispensa. Si bien Cayetano, en el lugar citado y en su Suma bajo la palabra *Dispensatio.* ni en estos casos cree tranquilas las conciencias de aquéllos a quienes se dispensa sin causa. Y la razón de esto es, que aunque se quite el derecho positivo, queda en pie, no obstante el efecto de la ley natural, que es de que nadie sin mo tivo rehuya las cargas de la república. Mas todavía no he considerado atentamente qué valor tenga esto. Y en verdad, si mi exención fuese una carga para los otros, como al procurarse un privilegio, por el cual se exime sin causa de pagar los impuestos, de donde resulta la sobrecarga de los otros, sería pecado mortal; pero en los ayunos no es tan claro, a no ser cuando el exento diese escándalo, y, cesando éste, la culpa no sería acaso más que venial.

* * *

Al primer argumento, pues, ya queda respondido, que la dispensación con una persona privada no se opone en nada a la ley, aunque hubiese sido para el bien común, porque esa dispensa no se debe hacer para da-

ñar al bien común, sino más bien para procurar su aumento.

Mas al segundo se responde, que no hay ninguna acepción de personas, aunque no siempre se manden iguales cosas a personas desiguales. Antes al contrario nada más inícuo que la igualdad, cuando las personas no son iguales.

Al tercero ya se ha respondido antes al tratar del cambio de las leyes. Porque la ley natural no puede engañarse sobre los preceptos comunes y generales, y, por tanto, no son dispensables. Pero en las conclusiones naturales tiene valor la epiqueya, en virtud de la cual el que guarda en depósito armas no las devuelve al señor furioso. Empero el dispensar de las mismas sólo corresponde a Dios, el cual dispensó en la antigüedad para que uno se uniese en matrimonio con muchas. Y en las leyes divino-positivas, que no son de derecho natural, puede él dispensar y también aquel a quien él lo hubiera encomendado especialmente. Especialmente, digo, porque el Papa (aún siendo Vicario de Cristo) no puede con su potestad ordinaria dispensar del derecho divino. Mas los Apóstoles, por especial encargo del mismo, dispensaron en la fórmula del bautismo, para que se diese en el nombre de Cristo. Y en los Hechos de los Apóstoles (Actuum, 15.) toleraron que los cristianos se abstuviesen de cosas ahogadas y de sangre, siendo así que Cristo había abrogado por derecho divino aquellos ritos; el cual es nuestra salud y redención, bendito en los siglos.

LIBRO SEGUNDO

De la justicia y del derecho

Introducción

Este tratado, que comenzamos sobre las leyes, determinamos dividirlo en dos libros, no tanto porque no puede ser muy largo, sino más bien porque de esa manera resultará más claro. Y así, habiendo discutido lo bastante según nuestros alcances en el primero acerca de la ley natural y humana, derivadas de la eterna, por las cuales se ordena el hombre al fin natural; síguese que en este segundo tratemos de la ley divina, por la cual somos llevados a la felicidad celestial. Porque, si bien Santo Tomás enriqueció muy excelentemente (como acostumbra hacerlo por lo común en todas) esta materia, principalmente de la ley antigua, no será, sin embargo, del todo superfluo nuestro trabajo, si Dios nos es propicio.

CUESTION PRIMERA

De la ley antigua

(Sanct. Thom. 1. 2. quaest. 98.)

Artículo primero

Si, además de la ley natural y humana, que se derivan de la eterna, fué necesaria a los hombres la divina

Primeramente, pues, se pregunta en general: Si fué necesaria a los hombres alguna ley divina sobrenatural. Porque Santo Tomás trató esta cuestión en la cuestión 91; pero nosotros la hemos adelantado a este lugar, en que comenzamos a tratar de la ley divina.

Arguméntase, pues, por la parte negativa.

La ley natural es (como se ha dicho) una participación de la eterna; es así que la ley eterna es divina; luego a más de la natural no era menester otra divina.

Segundo: Dios, como se lee en el Eclesiástico (Eccli. 15), dejó al hombre en la mano de su consejo; que es acto de la razón: luego no tuvo necesidad de ley, que por su naturaleza fuese superior, sino que podía estar bastante gobernado por las humanas, que se establecen por la razón. Principalmente, porque siendo la naturaleza humana más excelente que las irra-

cionales, era para él más suficiente, que para los brutos la suya; es así que las criaturas irracionales no necesitan, fuera de la natural impuesta a ellos, otra más sublime; luego tampoco los hombres.

Argúyese en tercer lugar: Demos que tuviéramos necesidad de la ley divina; sobraba, sin embargo, con una, ya porque el reino de los cielos es uno, y de un Rey, según aquella del salmo: *Dios es el Rey de toda la tierra;* ya porque la intención de la ley es una, porque Dios quiere que por ella (como dice el Apóstol en la 1.ª ad Timoth. 2.) todos los hombres sean salvos y que vengan al conocimiento de la verdad. Y principalmente porque la ley natural, que desciende de la eterna, es una, y, por tanto, la divina, cuanto está más próxima a la eterna, debería ser más una.

En contra está aquella petición de David: *Pomme por ley, Señor, el camino de tus justificaciones.* Donde señaló la vileza humana, la cual, no teniendo suficiente con la ley natural, ansía por otra más sublime. Pero además, que si estuviese dividida en dos partes, dice San Pablo (Hebraeor. 7.): *Mudado el sacerdocio es necesario que se haga también mutación de la ley.*

Para entender la cuestión hay que recordar de lo anterior cómo la ley divina es doble: a saber, eterna y positiva. Porque la eterna es su misma esencia, que es el origen y el foco de la luz, de donde proviene toda ciencia y toda ley; mas la divina positiva es una participación de ésta, comunicada por cierto a nosotros, y escrita, como dice San Pablo a los Corintios, en nuestros corazones. Y sobre ésta se entabla la presente cuestión.

A la cual se responde con dos conclusiones. La primera es: Además de la ley natural y humana, fué

necesario que se nos diese otra más sublime (como dice David), que por eso se llama positiva, y más expresivamente se diría puesta. Santo Tomás apoyó esta conclusión con cuatro razones, las cuales sacó muy claramente de aquella sentencia davítica en el Salmo 18: *La ley del Señor sin mancilla, que convierte las almas: el testimonio del Señor fiel que da sabiduría a los pequeñuelos*. Porque la primera razón se toma del fin del hombre. Ciertamente, si nuestra naturaleza no hubiera sido levantada más allá del fin natural, que no excede a sus fuerzas, ni necesitaría de otro conocimiento especulativo más sublime, ni de otra ley; pero habiéndonos creado Dios a su imagen, y héchonos capaces del mismo por medio de su visión, el cual fin no podemos conseguirlo con nuestras fuerzas, nos fué necesario primeramente en el entendimiento especulativo el conocimiento de la fe, que nos manifestase a él y los bienes que se esperan (como dice San Pablo), a lo cual háse de enderezar nuestra vida, así como el saetero necesita ver el blanco, en el que se dispone a dar; luego también, en el entendimiento práctico, la ley superior a la natural, la cual fuese para nosotros regla de los deberes por medio de los cuales consiguiésemos la felicidad misma. Y del mismo modo en la voluntad un auxilio más especial y particular que el que gobierna al mundo, por el cual pudiésemos dirigir y mover hacia allí nuestros afectos. Y esta intención señaló el Salmista en aquel último miembro, *da sabiduría a los pequeñuelos*. Pues que, juzgando al hombre por su naturaleza, es muy débil y flaco para poder llegar a ese fin, si no viniera de arriba en apoyo nuestro la sabiduría sobrenatural.

La razón segunda de la conclusión se toma de la ne-

cesidad de ilustrar los juicios humanos. A la verdad: como nuestras acciones versan acerca de casos particulares, que son inconstantes y engañosos, y de consiguiente, producen juicios varios en los diferentes ingenios, nace de ahí la variedad de las leyes humanas en las diversas naciones; así, uno fué el derecho de los atenienses, otro el de los romanos, y otro es el de los españoles, y otro el de los franceses. Por consiguiente, fué necesario que nos alumbrase una ley divina, que fuese norma muy segura y cierta conforme a la cual se arreglasen y corrigiesen todas las humanas. Y por medio de la cual pudiese el hombre saber de cierto qué le era provechoso y qué nocivo. Porque eso es el decálogo esculpido por Dios en las tablas y el Evangelio impreso en nuestras almas. Y por este motivo llamó David a la ley testimonio fiel, porque no hay ley humana tan cierta e inmutable.

Tercero: esa ley nos era necesaria para nuestra justicia completa. Porque ésta no se halla tanto en las acciones externas, como dentro del alma. Pues del corazón (como dice Cristo) salen los malos pensamientos, y de ahí las obras: a saber, los adulterios, los homicidios, etc. Los hombres, empero, como no pueden penetrar en los escondrijos de los corazones ajenos, no pueden guiar con sus leyes los actos internos. Fué, pues, necesaria la ley de Dios, que no sólo cohibiese la mano, sino también el ánimo, puesto que no refrenaría solamente el hurto y el adulterio, sino también el deseo de ellos. Y eso se da a entender en el segundo miembro de la sentencia de David, *que convierte las almas;* es decir, que la ley divina no contiene únicamente la maldad de las acciones, sino que también limpia el fondo de los corazones.

En fin, la cuarta causa de la ley divina fué, que (como dice San Agustín (1. lib. de liber. arbit.) las leyes humanas no pueden reprimir todos los vicios, aun externos, ni deben. Porque si intentasen reprimirlos todos con castigos, o impedirían muchos bienes, o precipitarían a los ciudadanos en mayores crímenes. A saber, si castigase todas las mentiras con graves penas, no habría quien se atreviese a hablar; y si extirpase a las prostitutas, daría lugar a cosas peores. Fué, pues, necesaria una ley, que lo prohibiese todo delante del Tribunal de Dios: porque en que él lo castigue todo, no hay peligro alguno, sino equitativa justicia. Pues esto dice la primera palabra del mismo Salmo: *La ley del Señor sin mancilla:* esto es, que no admite ni las más pequeñas manchas de torpeza, sino que todas las limpia.

* * *

Ultima conclusión: Fué convenientísimo y muy digno de la sabiduría divina dividir esta ley divina en dos, las cuales no fuesen ciertamente dos especies, sino que se diferenciasen como lo imperfecto y lo perfecto de la misma especie.

Y la razón de la conclusión, aunque Santo Tomás la omitió, sin embargo, claramente se colige de la excelencia de la ley y de la torpeza de nuestra naturaleza; en verdad: como la ley divina supera en tanto grado a la pobreza de nuestro ingenio, y comprende nuestra raza en todas sus generaciones, no debieron encomendarse tan profundos misterios al género humano todavía en la infancia: porque entonces no los habría comprendería. Y fué necesario educarlo comocon un pedagogo, por los oráculos de los Profetas, las figuras

de las cosas venideras, y por fin por los significados de las ceremonias, hasta que acostumbrado a ellas llegase a la edad perfecta, que reconociese a Dios hecho hombre por tanto tiempo deseado, y le oyese bien dispuesto hablar de los misterios de la Trinidad, y por fin le recibiese como prometido a él en otro tiempo. Luego fué muy conveniente que aquella ley de sombras precediese a la verdad de la nueva. Y esta es la doctrina del Apóstol (ad Galat. 3): *Y así la ley fué el ayo que nos condujo a Cristo* Mas desde que vino la fe, no estamos ya bajo del ayo: *Pues todos sois hijos de Dios por la fe.* Y en el capítulo IV: *Cuando éramos niños servíamos bajo los rudimentos del mundo: mas cuando vino el cumplimiento del tiempo, envió Dios a su Hijo*, etc. Y este progreso de lo imperfecto a lo perfecto se considera por tres capítulos. A saber, por el fin, al que conduce la ley; por el estado de justicia, que establece; y por el modo de obligar a los súbditos. Por el fin, ciertamente, porque aquella proponía como premio el bien sensible y terreno. Mas de esta diferencia trataremos más copiosamente en la cuestión próxima, art. 3.º

La segunda diferencia, que separaba aquella ley, como enseñanza de niños y de siervos, de la nuestra, de los que gozan del Evangelio, es, que aquella no explicaba como la nuestra la justicia de los corazones. No porque no refrenase los malos deseos: pues se decía en el Decálogo: *No desearás los bienes de tu prójimo, no su mujer;* etc.; sino que el Evangelio reprueba con más claridad la maldad de los pensamientos: *Todo aquel, que pusiese los ojos en una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio*, etc. *Todo aquel que se enoja con su hermano, obligado será juicio.* Y por eso dice:

Si vuestra justicia no fuere mayor que la de los escribas y de los fariseos, no entraréis en el reino de los cielos.

La tercera diferencia está en el modo de obligar. Porque aquélla obligaba principalmente con el miedo de los castigos, como a los niños y a los siervos; mas la nuestra nos estimula con el amor, que Cristo infundió en nuestros pechos. Mas también de esto tendremos lugar de más a propósito para hablar en el artículo dicho de la cuestión siguiente.

* * *

Al primer argumento, pues, ya se ha respondido, cómo se diferencia esta ley positiva de Dios de la eterna, y por qué razón nos es necesaria además de la natural. A saber, porque la natural (que no excede la capacidad de nuestra naturaleza) nos ordena a un fin natural; pero la divina, por medio de la cual participamos de la eterna de manera más perfecta, nos levanta al sobrenatural.

Y del mismo modo se responde al segundo, que aunque el consejo es obra de la razón, necesita, sin embargo, ser asistido por la ley sobrenatural. Y en esto se ha obrado con nosotros más generosa y noblemente que con los animales irracionales. Porque estos solamente se ordenan a un fin natural, que es bajo; el cual, aun que lo consigan con sus fuerzas, no es gran cosa. Mas nosotros fuimos creados para la felicidad sobrenatural: el cual beneficio inefable sobre todas las criaturas corpóreas lo debemos a Dios. Y a él, por tanto, no puede llegar de suyo nuestra naturaleza. Mas, como, según dice Aristóteles, lo que podemos por los amigos lo po-

demos de alguna manera por nosotros mismos, esto demuestra también la excelencia del hombre, que esté Dios tan dispuesto a darnos socorro, que no falte nunca más que por culpa nuestra.

El tercer argumento prueba solamente, que sería impropio que dimanasen de un solo Dios leyes tan enteramente distintas, como son las leyes de las diferentes naciones. Sin embargo, fué conveniente y decoroso, que un solo Dios pusiese para el mismo fin unos preceptos a los hombres imperfectos, con los cuales convenía que pasasen la niñez, como bajo del ayo; y otros a los que llegaran a la edad madura. Principalmente porque nuestra salvación, que es el fin de la ley, la habíamos de alcanzar por Cristo, a quien de consiguiente pertenecía dar una ley perfecta. Con todo, no obstante eso, convenía preparar al mundo también por la otra para recibirlo (como se ha dicho). Mas la ley natural, por contener los preceptos universales, y ser los mismos tan comunes a todos los hombres de cualquier condición, no puede ser más que una.

Artículo 2.°

Si fué buena la ley antigua

Como suele rebajarse tanto la humana naturaleza, hasta no faltar una multitud de Maniqueos, que criticase la ley antigua como mala y establecida por el Dios malo, se pregunta si fué buena. Y se argumenta por la parte negativa. Hay muchas cosas escritas en la ley antigua, que repugnan a la nueva, como el mismo texto primero. *En el principio crió Dios el cielo y la tierra.* Lo contrario afirma San Juan (Joan. 1.): *El mundo por*

él, esto es, el Verbo, fué hecho, y nada se hizo sin él. Luego se lee también allí, *que reposó Dios el día séptimo de toda la obraque había hecho.* Y, sin embargo, dice Cristo (Joan. 5): *Mi Padre obra hasta ahora, y yo obro.*

Segundo: Dios mismo lo confiesa diciendo (Eyech. 20): *Les dí preceptos no buenos, y juicios en que no vivirán:* es así que la ley se aprecia por la cualidad de los preceptos: luego aquella ley no fué buena.

Tercero: Para la bondad de la ley se requieren principalmente dos cosas, como nos enseñó arriba San Isidoro. Primero, que mire por la salvación general de las almas; luego, que no sea difícil de observar, y acomodada a la condición humana. Es así que ninguna de estas cosas había en aquella ley. Porque cuando a lo primero dice San Pablo (ad Rom. 5.): *Sobrevivo la ley para que abundase el pecado*, y en el capítulo VII: *Sin la ley el pecado estaba muerto: y yo vivía sin ley en algún tiempo: mas cuando vino el mandamiento, revivió el pecado, y yo he sido muerto.* Y respecto de la segunda cualidad dice San Pedro (Act. 15.): *¿Por qué intentáis poner un yugo sobre las cervices de los discípulos, que ni nuestros padres ni nosotros pudimos llevar?* Luego aquella ley no era buena.

Cuarto: Si aquella ley hubiera sido buena, lo sería principalmente por ser disposición de Dios: es así que no es claro que Dios fuese su hacedor. Primero, porque, como se dice en el Deuterenomio (Deut. 32): *Las obras de Dios son perfectas:* es así que la ley no condujo a nada perfecto, como dice San Pablo (ad Hebr. 7.): luego... Además, que debería ser perpetua y aquella ley cesó, como dice en el mismo lugar San Pablo, por su bajeza. Y sobre todo, porque (como se ha dicho,

era ocasión de pecado: luego no fué dada por Dios) y por tanto, ni de ahí se puede deducir su bondad.

Quinto: Si por darla Dios fuese buena; hubiera sido decoroso, que la hubiese dado por medio de los Angeles, que (como se dice en el Salmo) son ministros de Dios: pero no fué dada por los Ángeles, sino por la boca de Dios, porque se lee en el Exodo (Exod. 20.): *Y habló el Señor todas estas palabras*. Y luego: *Yo soy el Señor tu Dios*. Y si usó del ministerio de alguno, fué del de Moisés, según aquello de San Juan (Joan. 1.): *La ley fué dada por Moisés*, y lo del Exodo (Exod. 33.): *Y el Señor hablaba a Moisés cara a cara:* luego no queda nada de donde se pueda sacar la bondad de aquella ley.

Mas en contra está la sentencia de San Pablo (ad Rom. 7.): *Y así la ley en verdad es santa* (y hablaba de la antigua), *y el mandamiento santo, y justo y bueno.*

* * *

Respóndese a la cuestión con tres conclusiones. Primera: La ley antigua (como dice San Pablo) fué santa, y justa, y buena, y en todas sus partes congruentísima, si bien no acabada y perfecta del todo.

Esta conclusión se asegura y confirma por todo género de causas. Primero: por ambos objetos, a saber, ya de la materia, sobre la cual mandaba, ya del tenor y forma de mandar. Porque fué ordenadora de costumbres, y también sombra de lo futuro, y por ambas cosas buenas. En verdad, habiendo en nosotros una razón doble, así como la verdad de las ciencias expeculativas se toma de que sea conforme a la razón expeculativa, así la bondad de la ley por estar concorde con la razón

práctica la ley antigua, en cuanto era regla de costumbres, reprobaba excelentemente la maldad de las obras y los apetitos contrarios a la razón. Porque aquel Decálogo, que Dios trazó a Moisés en las tablas, fué un compendio, suma y flor de toda la ley natural: puesto que (según se demostrará más largamente en la cuestión 3.) restituía el hombre a Dios, y lo hermanaba con los hombres: y no cohibía con su mandamiento únicamente la mano, sino también el corazón: *No codiciarás los bienes de tu prójimo, no la mujer*, etc. Por lo cual dice San Pablo (ad Rom. 7.): *Apruebo la ley como buena*. Y otra vez: *Yo me deleito en la ley de Dios según el hombre interior.* Con cuyas palabras manifiesta que la virtud de la ley fué resistir a los apetitos sensuales, que atormentan al hombre exterior, esto es, sensual. Mas como la santidad de la ley se considera en orden al fin, y el fin de la ley divina no es como el de la humana, la tranquilidad y paz de la república, sino la felicidad eterna, que tiene puesta ante los ojos: aquella ley se estima perfecta, que conduce hasta ese fin; y buena ciertamente, pero no enteramente acabada, la que, si bien nos conduce a él dirigiendo, no nos hace llegar a él: y en eso se diferenciaba la antigua de la nuestra. A la verdad, excediendo aquel fin las fuerzas naturales, las obras de ninguna ley, si no las auxilia de arriba la gracia, son bastantes a conducir hasta él a nadie, según aquello a los Romanos (ad Rom. 6.): *La gracia de Dios es vida perdurable.* Y como la gracia fué comunicada al mundo entero por la redención de Cristo, que fué el dador de la ley Evangélica, la antigua ley, que no contenía en sí esta gracia, en tal grado era buena, esto es, preceptora de acciones virtuosas, que no llegaba a perfecta, como la nuestra, la cual nos

conduce hasta su fin mediante la gracia de nuestro legislador: por lo cual dice San Pablo (ad Tit. 3.): *Cuando apareció la bondad del Salvador nuestro Dios y su amor para con los hombres, no por obras de justicia, que hubiésemos hecho nosotros, mas según su misericordia nos hizo salvos por el bautismo de generación y renovación del Espíritu Santo, el cual difundió sobre nosotros abundantemente* Y San Juan (Joan. 1.): *La ley fué dada por Moisés: mas la gracia y la verdad fué hecha por Jesucristo* Y se refiere a lo mismo lo que dice San Pablo a los Hebreos (Hebr. 7.): *La ley ninguna cosa llevó a perfección.*

Ya hemos dicho que sobre esta diferencia volveremos a tratar en la cuestión 7.ª Con todo, declaremos un poco más esto, a fin de que no quede colgado el lector, porque no es fácil de entender. Pues en contra se hace este argumento. En la circuncisión de la antigua ley se comunicaba la gracia en virtud de la fe en Cristo, que con ella se profesaba, con la cual gracia se borraba el pecado original, como en la nuestra por el bautismo por virtud del mismo Cristo. Además, los que cumplían las obras mediante la misma gracia, merecían condignamente la vida eterna, como nosotros. Y así como ellos cumpliendo la ley sin la gracia hacían sólo obras moralmente buenas, mas no merecedoras de la bienaventuranza, lo mismo nos acaece a nosotros. ¿Qué diferencia queda, pues, entre aquélla y la nuestra? Respóndese que no es eso, sino otra cosa. A saber, que la causa de aquella gracia, por la cual eran recibidos ellos a la amistad de Dios, no fué proporcionada sino por Cristo, dador de nuestra ley. Porque esa causa fué únicamente su pasión, según lo de San Pablo a los Colosenses (ad Coloss. 1.): *Ahora por su muerte y*

su sangre os ha reconciliado a vosotros, que en otro tiempo érais extraños y enemigos suyos. Así, pues, como se dice entre los Teólogos del contrito, que si bien está perdonado antes de la confesión de sus delitos por la gracia de Cristo, no obstante obrándose aquella contrición en virtud del propósito de la confesión, que es el sacramento de su pasión, resulta que entonces es verdaderamente absuelto cuando se acerca a los pies del confesor; así se ha de juzgar de la multitud de justos que precedieron a la pasión de Cristo. A saber, que estaban como en depósito hasta que viniera Cristo, quien pagando el precio de la redención expiase todas sus culpas. Y por eso les estaban cerradas las puertas de los cielos, como si no fuesen dignos de ser admitidos a la posesión de los hijos de Dios. Y esto es lo qe dice San Pablo (ad Rom. 3.): *Dios ha propuesto su propiciación por su sangre, a fin de manifestar su justicia por la remisión de los pecados pasados, en la paciencia de Dios, para demostrar su justicia en este tiempo.* He aquí cómo fué la pasión de Cristo la fuente de toda la gracia, aun respecto de lo pasado.

La diferencia, pues, está en que ellos se salvaban, no por las obras de la ley, sino por la fe en Cristo venidero, en cuya pasión se apoyaban los méritos de los justos. Y nosotros por la fe del mismo Cristo presente en nuestra ley: a saber, quien nos mereció la gracia, con la cual cumpliésemos suficiente y dignamente la ley, en el tiempo oportuno, en que su ley comenzó a obligarnos. Y esta es la perfección, en la cual supera nuestra ley a la antigua respecto de los preceptos morales.

* * *

Luego después la bondad de esa ley se manifiesta por la causa final. Porque fué puesta para preparar y consolidar en la tierra el camino al Mesías venidero. Y esta preparación consistía en dos cosas. Primera, que fuese anuncio y presentimiento de lo futuro, y luego, como un comienzo de la evangélica. Anuncio, a saber, por los oráculos de los Profetas; por lo cual dice Cristo (Luc. 24): *Era necesario que se cumpliese todo lo que está escrito de mí en la ley de Moisés, y en los Profetas, y en los Salmos.* Y San Juan (Joan. 5.): *Si creyéseis a Moisés, también me creeríais a mí.* Y presentimiento por las ceremonias, que eran una sombra de lo futuro, según aquello (ad Corinth. 10): *Todos nuestros padres fueron bautizados en Moisés, en la nube y en el mar; y todos comieron una misma vianda espiritual, y todos bebieron una misma bebida espiritual.* Porque todas estas cosas fueron hechas en figura de nosotros. Fué además como el comienzo de la Evangélica, en cuanto que aquel pueblo especial fué separado por esa ley de lo demás del mundo, y apartado del culto de los ídolos, y destinado al culto de solo Dios. Por lo cual dice San Pablo (ad Gal. 3.): *Antes que la fe viniese, estábamos bajo la guarda de la ley encerrados, para aquella fe que había de ser revelada.* Y esto sobre la primera conclusión.

Mas se añade la segunda, a fin de corroborar la bondad de esa ley también por las cosas eficientes. Dios fué el autor de esa ley, como está claro en San Mateo (Math. 15.): *Habéis hecho vano el mandamiento de Dios por vuestra tradición.* Pues hablaba entonces Cristo de aquel precepto: *Honra al padre y a la madre;* que estaba escrito en la ley. Y de lo anterior se colige este argumento: Esa ley (como se ha dicho) era una disposi-

ción (preparación) para la Evangélica, de la cual ciertamente ni los Maniqueos podían negar que Dios era su autor; luego, como pertenece a uno mismo proponer el fin y disponer los medios, el mismo Dios por sí y por sus ministros dió esa ley. Porque el diablo (como blasfemó el Maniqueo con boca diabólica) nunca hubiese dado esa ley, con la cual se anunciaba y reverenciaba a Cristo, por quien él mismo vencido había de ser expulsado. Y este sentido declaraba el mismo Redentor (Math. 12.): *Si Satanás echa fuera a Satanás, está dividido su reino.* Pero hay que fijarse en la afirmación de esta conclusión, puesto que no rechaza solamente la blasfemia de los Maniqueos, que inventaron y soñaron ser obra del príncipe de las tinieblas, sino que también enseña no ser ley de ángel alguno, o de hombre, como lo son las leyes humanas, sino como la nueva; así fué dada por Dios y por eso se llama divina. Porque siempre se expresa así: *Habló el Señor a Moisés, diciendo.* Y en el Exodo (Exod. 24.), después que Moisés presentó al pueblo la ley, respondieron: *Todo lo que nos ha hablado el Señor, haremos.* Y más abajo, al confirmar la misma ley con la aspersión de la sangre, como testamento en representación de Cristo, que había de confirmar el nuevo con su sangre, dice: *Esta es la sangre de la alianza, que ha concertado Dios con vosotros.* Lo que recordó también San Pablo a los hebreos (Hebr. 9.). Luego, cuando dice San Juan: *La ley fué dada por Moisés*, no entiende que fuese suya, sino promulgada por su ministerio; así como la ley Evangélica no fué de los Apóstoles, sino de Cristo divulgada por la predicación de los mismos.

Mas para no omitir ninguna defensa de esa ley, se pone la tercera conclusión: *Esa ley fué dada por Dios*

por medio de los ángeles, según el texto de San Pablo (ad Gal. 3.): *La ley fué dada por ángeles en manos de un mediador*. De esto da testimonio San Esteban (Act. 18), diciendo: *Recibísteis la ley por ministerio de ángeles*. Y San Dionisio (cap. 4. *Caelestis hierarchiac*) enseña que conviene que los misterios de las cosas divinas se comuniquen a los hombres por el ministerio de ángeles.

Mas esta razón no se aplicaría exclusivamente a la ley antigua, sino también a la nuestra, la cual, sin embargo, no ha sido dada por ángeles, sino por Cristo. Y por eso Santo Tomás aduce una analogía de su especial providencia, y la toma de los arquitectos. Porque el arquitecto (constructor) de una nave no labra ni prepara las maderas por sí, sino por sus peones; mas él hace el diseño de la nave. Y lo mismo se ve en el arquitecto de una casa. Fué, pues, muy decoroso, que Dios adelantase por medio de los ángeles esa ley, que preparaba el camino a la perfección del Evangelio. Mas la Evangélica, que él mismo la estableciese, hecho hombre, y la confirmase con su sangre. Y el Apóstol (ad Hebr. 1.) señaló este intermedio, cuando ensalza la excelencia del Evangelio, porque Dios por él nos ha hablado por el Hijo, que es más excelente que los ángeles, a quienes hizo espíritus administradores suyos, enviados para ministerio en favor de aquéllos que han de recibir la heredad de salud.

* * *

Los argumentos puestos en contra eran armas de los Maniqueos, entre cuyas herejías se contaba, el llenar a la ley antigua de injurias, y rechazarle como dada por el príncipe de las tinieblas De la cual ciertamente hace

mención San Agustín en el libro *De haeres.*, cap, 46, y refutándola escribió, entre otros, veintitrés libros contra Fausto. Si bien se tiene como inventor de esta herejía a Cerdón, maestro de Marción, a quien sucedió pasados cien años Maniqueo. Porque no comprendiendo éstos que el mal en absoluto nada lo podía producir, sino que era una privación del bien, ni que el Dios bueno era causa de los males, primeramente cayeron en aquella locura de fingir dos principios iguales de las cosas: a saber, el príncipe de la luz autor de los bienes, y el príncipe de las tinieblas autor de los males. Y de ahí a su vez dijeron que, colocando entre los males a la ley antigua, era invención del príncipe de las tinieblas.

Los principales cargos que levantaban contra la ley, eran poco más o menos éstos. Primero, por el fin, que es la primera de las causas, la vituperaban de que no prometía más que cosas terrenas. Por lo cual Fausto (lib. 4) llega a decir, que no admite el antiguo Testamento, porque no hay en él una herencia como en el nuevo. Y por eso negaba que ambas leyes fuesen de Dios. Pero a esto ya se ha respondido antes, que Dios les prometió a ellos, como a niños, cosas terrenas, ya para describir en ellos las cosas futuras, ya para demostrar cuán fiel guardador era de sus promesas

El segundo cargo de sus argumentos era, que en muchas sentencias pugnaba aquella ley con el Evangelio, según anotamos nosotros en el primer argumento. A lo cual responde con mucha profusión San Agustín en el libro contra Adimanto: a saber, armonizando las cosas que parecían opuestas.

Porque no se opone que todas las cosas fueran criadas por Dios, por lo cual dice Moisés: *Crió Dios.* Y

que las criase por el Verbo, como por su arte; y así dice San Juan: *Por El fueron hechas.* Ni se opone, que el hombre fuera hecho a imagen de Dios, según su naturaleza, como allí se dice: y que Cristo dijera a los Judíos considerando la malignidad de sus costumbres (Joan. 8.): *Vosotros sois hijos del diablo.* Ni se oponen, que cesara en el día del sábado de la obra de crear el mundo, y que, sin embargo, esté siempre obrando conservándolo y gobernándolo.

Tercero: achacaban a la ley, según decíamos en el segundo argumento, que contenía preceptos malos. En primer lugar, crueles, cual es aquél: *Ojo por ojo y diente por diente*, el cual rechaza por ese motivo Cristo, como inicuo, diciendo (Matth. 5.): Mas yo os digo: *Amad a vuestros enemigos.* Luego, también contrarios a la caridad, como era el libelo de repudio, y la tolerancia de las usuras, pues en el Deuteronomio (Deut. 23.) se les permitía prestar con usura a los extranjeros. Y lo que se cita en San Mateo (Matth. 5.): *Amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo.* Todo lo cual prueba, que ambas leyes no provienen del mismo Dios. Mas a esto se responde casi del mismo modo, a saber, que siendo aquel pueblo tan rencoroso en las injurias, y tan ambicioso de riquezas, y tan reacio para la caridad, le permitió Dios esa venganza del talión, y el repudio de sus mujeres, y alguna clase de usura, para apartarlos de mayores crueldades. Pero en llegando la ley de la gracia, puso Cristo por encima de eso más sublimes grados de caridad.

Si bien aquellas palabras: *Aborrecerás a tu enemigo,* no estaban en la ley, según consta del Levítico (Levit. 19.), sino que eran una interpretación de los fariseos. Por lo cual no es verdadera la observación de Fabio

Estapulense sobre el mismo lugar del Evangelio. Porque dice que eso se deducía claramente de las escrituras antiguas, que con frecuencia deseaban males a los enemigos, como en el Salmo 53: *Retorna los males sobre mis enemigos;* y en el 82: *Queden sonrojados y turbados por siglos de siglo*. Porque es un error tildar a la ley con esa nota, de que mandaba aborrecer a los enemigos Porque el mandarles acabar con los Cananeos y Jebuseos, no era mandato de odio, sino ejecución de justicia. Y, por el contrario, en los Proverbios se mandaba (Prov. 25): *Si tu enemigo tuviera hambre, dale de comer*. Y esas frases de los Salmos (siempre con la exposición de San Agustín) no son imprecaciones de males, como si David desease males a sus enemigos, sino profecías de lo futuro. Como si dijese: *Retornarás males a mis enemigos*.

Y así, al segundo argumento se responde, que al decir Dios que les había dado preceptos no buenos, se refiere a las ceremonias, a las que no llamó malas, sino no buenas, esto es, no perfectas ni suficientes por sí para la vida, porque no daban la gracia para limpiar los pecados, los cuales pecados ciertamente se confesaban con las mismas ceremonias; porque en la circuncisión la gracia provenía únicamente de la fe. Y por eso añadió: *Y juicios en que no vivirán*, a saber, con la vida de la gracia. Y después: *Y los contaminé en sus dones:* esto es, por aquellos dones, que ofrecían por sus pecados, declaré que estaban contaminados.

Cuarto, por fin, sobre todo achacaban siempre a la ley los mismos Maniqueos, ya que era difícil de observar, ya que era causa de pecado, de lo que tratábamos en nuestro tercer argumento. Con todo ya hemos de-

clarado suficientemente sobre los mismos lugares citados de San Pablo (ad Rom. 5 y 7), que la ley no fué causa de que el pecado viviese, y el hombre muriese a la gracia, como eficaz y positiva, y hasta el mismo San Pablo defiende a la ley de esta falta, diciendo que era santa. Y en la primera carta a Timoteo (1. ad Timot. 1.): *Y sabemos que la ley es buena para aquel que usa de ella legítimamente.* Mas como prohibía lo malo, y además enseñaba qué era pecado, por esa parte, primero quitaba toda excusa, y segundo, porque, como dice el poeta: *Nos esforzamos para conseguir lo prohibido,* de ella tomaban ocasión los hombres para lanzarse con mayor ímpetu al mal, y como no confería gracia, por esta parte era causa negativa del pecado, esto es, no ayudando a evitarlo. Por lo cual no dice, dada ocasión, sino, recibida ocasión, esto es, la que no daba la ley, sino la que los hombres tomaron de ella: el pecado, a saber, el original, cuyo germen de la carne que fué dejado en nosotros, por el mandamiento obró en mí toda concupiscencia. Por tanto, cuando dijo en el capítulo V, que sobrevino la ley para que abundase el pecado, la partícula *para* no indica la causa. Porque no fué esa la voluntad de Dios dador de la ley, provocar con ella a los hombres al mal, sino solamente señala la consecuencia. Pues de la debilidad de los hombres se ha seguido que, dada la ley, se aumentaran los pecados.

Al cuarto se ha respondido lo suficiente, al exponer tanto la razón de la imperfección de la ley, como también de su cesación. Porque, siendo figura de la ley de gracia, nada impide que fuese dada por Dios, y que no obstante eso no llegase a la perfección completa. Porque era preparación para el Mesías, autor de la gracia, que es la perfección de la ley: por lo cual se seguía,

que hasta la venida de El no alcannzase su perfección, y que quedase anticuada por la presencia del mismo Dios.

En el quinto argumento no se ha de resolver solamente una duda. Porque una es sobre aquellas frases antiguas, en las que se decía que Dios hablaba a Moisés: Si, a la verdad, hablaba El mismo por sí, o bien un ángel en su nombre. Pues, San Agustín (2. de Trinit. c. 12 y 13.), sobre el Génesis (ad liter. cap. 27.) se inclina a que por dispensa uno de los Angeles representaba la persona de su Señor; a la manera que el Secretario al leer la sentencia a nombre del Juez: *Nos*, etc., *mandamos*. Y de este modo el Sacerdote dice en lugar de Cristo: *Esto es mi cuerpo.*

Y aprueba esta afirmación el modo de hablar de la Escritura. En verdad, en el Exodo (Exod. 3), donde nosotros leemos que se apareció el Señor a Moisés en llama de fuego en una zarza, los Sesenta dicen, que se apareció el Angel del Señor. Y de esta manera lee San Agustín. Sin embargo, el que se apareció dijo: *Yo soy el Dios de tu padre*, etc. Y en el Génesis (Gen. 32), el que luchaba con Jacob le dice: *¿Por qué preguntas mi nombre, puesto que es admirable?* Luego el Angel hablaba en persona de Dios. Y la causa es ésta. Como aquellas voces eran sensibles, es claro que se produjeron al herir el aire, con lo cual los hombres oyen, y por tanto sonó por el ministerio de los Angeles, de que usa Dios. Y por eso créese que habla el ángel en persona de Dios. Aun cuando sobre aquella palabra del Padre (Malth. 3): *Este es mi hijo el amado*, nosotros no hemos temido afirmar que fué la propia voz de Dios, y atribuida al Padre: a saber, que o Dios, El sólo, hiriese el aire, o que usase del ministerio de los Ange-

les, como de un instrumento, así como nosotros usamos de la lengua. De este modo, pues, se dice que la ley fué dada por los ángeles, que mientras hablaba a Moisés en el monte, aquella voz por obra de los ángeles sonaba en sus oídos.

Pero con todo nace de aquí la segunda cuestión, porque en el Exodo (Exod. 33) se asegura que Dios habló a Moisés cara a cara. Mas se responde, que, según San Agustín en los lugares citados, esto se ha de entender según la opinión del vulgo. Porque poco después con grande ahinco pedía a Dios diciendo: *Muéstrame tu gloria,* la que en verdad aún no había visto. Luego, si después vió la cara de Dios, como San Pablo en el rapto, o solamente lo segundo, esto es, algo en que se le manifestó su gloria, todavía se disputa. Sin embargo, cuando recibió la ley en el monte, le hablaba Dios produciendo la voz por medio de los ángeles. Qué es, pues, lo que dice San Juan: *¿La ley fué dada por Moisés?* Por cuyo motivo, ciertamente, se llama Mosáica. Respóndese, que así como Cristo reveló por sí mismo la ley a los Apóstoles, quienes habían de promulgarla al mundo entero, así Dios la entregó a Moisés por medio de los ángeles para que la anunciase al pueblo. Y por eso se llama de Moisés como promulgador.

Artículo 3.º

Si aquella ley debió darse únicamente al pueblo de Israel, y obligarle a él sólo

Después de tratar lo bastante sobre la bondad y las causas de la ley antigua, síguese que añadamos algo sobre sus súbditos. Pregúntase, pues: Si fué conve-

niente dársela exclusivamente al pueblo de Israel, y obligarle a él sólo.

Y se argumenta por la parte negativa. Aquella ley, como se ha dicho, fué figura y preparación de la Evangélica: es así que la figura y el camino deben corresponder con la semejanza a su fin: mas la ley evangélica no había de ser provechosa a los judíos solamente, sino más bien a los gentiles, según aquel oráculo de Isaías (Isaí. 49) profetizando a Cristo: *Poco es que seas mi siervo para levantar las tribus de Jacob, y convertir las heces de Israel. He aquí que yo te he establecido para que seas luz de las naciones, y sean mi salud hasta los extremos de la tierra*: luego también la ley antigua debió promulgarse a todo el universo. Tanto más, porque, como se lee en los Hechos (Act. 10): *Dios no es aceptador de personas, mas en cualquiera gente; del que le teme, y obra justicia, se agrada.*

Segundo. Si aquella ley obligase sólo a los judíos, la condición de éstos sería la peor y más gravosa entre todos los mortales. Porque ellos no podían obtener la salvación sin la observancia de la ley. Pues se dice en el Deuteronomio (Deut. 27): *Maldito el que no permanece en las palabras de esta ley, y no las cumple con la obra:* mas la multitud de los gentiles, que estaban fuera de esa ley, podían conseguirla con sólo observar la ley natural; luego tenían más expedito el camino para la salvación los gentiles que los judíos.

En contra está la sentencia de San Pablo (ad Rom. 3): *¿Qué, pues, tiene de más el judío? Mucho en todas maneras. Primero, porque le fueron confiados los oráculos de Dios.* Y David (Pralm. 147.): *Con ninguna nación hizo tal cosa: y no les manifestó sus juicios.*

* * *

La cuestión, según se ha insinuado entre los argumentos, abarca dos cosas: Primera, si fué conveniente dar aquella ley a aquel pueblo particular. Segunda, si le obligaba a él sólo. Pues podría pensar alguno, que si bien fué promulgada a los judíos, no obstante eso, siendo ley de Dios, que es Rey de todo el mundo universo, estaban obligados a recibirla todos cuantos tuviesen noticia de ella. Así constará la respuesta de cinco conclusiones. Primera. Fué conveniente dar esa ley únicamente a aquel pueblo. Porque habiéndolo hecho Dios así, cuya infinita sabiduría alcanza de fin a fin con fortaleza, y todo lo dispone con suavidad, no da lugar a duda alguna, de que fué convenientísimo y muy decoroso.

Mas, como esta razón sea demasiado general, del mismo fin de las cosas hay que sacar otra, que convenza al ánimo: como la que descubre el orden de la sabiduría divina. Y una cosa es inquirir, por qué fué escogido un pueblo, al que se diera esa ley, y no se promulgó más bien a todo el mundo, y otra por qué aquél precisamente de los Hebreos. Sea, pues, la segunda conclusión: La razón de que se escogiese un pueblo entre todos los mortales, tómase del fin de la misma ley, que fué la venida del Mesías. Pues de ahí se sacan dos razones. Una, porque no pudiendo todo el mundo comprender la sublimidad de tan grande misterio; ya que había en él muchísimos ingenios de hombres oscurecidos por la natural estupidez o por la corrupción de las costumbres, fué conveniente que se escogiera a un pueblo pequeño especialmente, al que se encomendaran desde un principio tan profundos y recónditos misterios. Porque de haberlos divulgado al momento acá y acullá por el orbe, antes se hubiera hecho burla de

ellos, que creerlos. Pues así acostumbran los hombres sensatos y prudentes no publicar ligeramente sus secretos, sino escoger a quienes los comuniquen confiadamente. Según lo del Eclesiástico (Eccli. 6.): *Ten paz con muchos, y sea tu consejero uno de mil.* Ni te atreves siquiera a propagar de pronto entre el vulgo la noticia de una cosa gravísima, para no aparecer ridículo; sino que la murmuras primeramente al oído de algunos, hasta que se extiende la noticia. En verdad que podía hacer Dios tales los ingenios de los hombres, que todos la comprendiesen al instante, pero todo lo dispone con suavidad al modo de la naturaleza. Pues nos ha enseñado la experiencia de mil quinientos años, no diré cuán difíciles de comprender son los misterios de nuestra fe, sino cuán tardo es el ingenio humano y cuán indócil para seguir lo mejor, cuando un pequeño rincón del orbe posee la fe, y está tan despedazada por muchas partes.

La otra razón está así también tomada del mismo fin: que convino escoger la raza, de la cual trajera Cristo su descendencia. Porque así como el pueblo de los romanos y de los atenienses, para poner algún ejemplo, hicieron célebres sus nombres: así fué conveniente que la prosapia y genealogía de Cristo fuese renombrada en el mundo. Y por ambos motivos fué marcado aquel pueblo con la circuncisión, para que fuera reconocido en los demás del orbe. Y fué puesta aquella señal en aquel miembro para indicar la procreación del que había de borrar la mancha contraída en la generación a la vez que los demás delitos. Y así como entre los romanos las más nobles familias, como los Césares, los Camilos, los Escipiones, etc.; así también de aquel pueblo fné escogida la rama de David, de la cual

había de salir la divina flor. Por lo cual, según notamos sobre el primer capítulo de la carta a los Romanos, Cristo fué apellidado hijo de David.

Acerca del otro punto propuesto, a saber: porqué se escogió más bien al pueblo de los Hebreos, se establece la tercera conclusión. La razón de esta elección ni puede ni debe buscarse en alguna condición o merecimiento de este pueblo, sino que se ha de atribuir a la pura misericordia de Dios. Pues dos causas podrían hallar apropiadas a ese pueblo. De las cuales una es, que habiendo permanecido en el verdadero culto de Dios la descendencia de Abraham cuando los demás pueblos del orbe estaban sumergidos en la impiedad de la idolatría, era justo elegirla a ella especialmente para patrimonio de Dios. Con todo, esta razón no es convincente. Porque después de recibida la ley, cayeron en la misma idolatría: lo cual fué más inicuo y absurdo en ellos que en los gentiles. Por lo cual se dice en el Exodo (Exod. 33) y en Amos (Amos 5): *¿Por ventura me ofrecísteis hostias y sacrificios en el desierto en cuarenta años, casa de Israel? ¿Y llevásteis la tienda para vuestro Dios Molóch, y la margen de vuestros ídolos, la estrella de vuestro Dios, cosas que os hicísteis?*

La segunda razón, pues, podría acaso expresarse de esta manera, porque si bien después fueron idólatras, pero antes y después de la ley se distinguieron por algunas obras de justicia, por cuya recompensa les fué dada a ellos la ley. Sin embargo, claramente se lee en el Deuteronomio (Deut. 9.): *Sabe, pues, que no por tus justicias te ha dado el Señor Dios tuyo esta excelente tierra en posesión, pues eres un pueblo de cerviz muy dura.*

La razón, pues, inmediata fué la promesa hecha a Abraham, Israel y Jacob, según se lee en el mismo capítulo. Donde hay que advertir que Abraham fué anterior a la ley y a Moisés en quinientos años. Al cual (según se lee en el Génesis 12 y 22.) fué prometida la tierra de los Cananeos, y juntamente el Mesías futuro. Y como la ley era (según dijimos) anuncio y preparación del mismo Mesías, incluíase en la misma promesa la ley que se había de promulgar a su descendencia. Y por esto dícese en el lugar citado del Deuteronomio: *No por tus justicias y rectitud de tu corazón entrarás a poseer sus tierras*, a saber, de los gentiles; sino porque ellos procedieron inícuamente, han sido destruídos al entrar tú; y porque el Señor cumpliera su palabra, que dió con juramento a tus padres Abraham, Isaac y Jacob. Y así la expulsión de los gentiles fué por sus pecados, y la introducción de los judíos, y por tanto, la entrega de la ley, fué por las promesas de Dios. Y enseñando ésto el Apóstol a los Gálatas (ad Galat. 3) dice: *Las promesas fueron dichas a Abraham y a su simiente*. No dice: Y a las simientes, como de muchos, sino como de uno. Y a su simiente, que es Cristo. Luego fué dada la ley a aquél pueblo por las promesas. Y estas fueron hechas, para que el pueblo, del cual había de tomar la carne Cristo, superase en santidad a todo el orbe, según aquello del Levítico (Levit. 19.): *Seréis santos, porque yo santo soy.*

Sin embargo, aunque sea esta la causa inmediata, todavía no descansa el ánimo en ella. Porque queda por resolver, por qué Dios tuvo por más escogido a Abraham y su descendencia, para revelarle los misterios de Cristo y prometerle que nacería de su sangre, más que a cualquiera otro de los hombres: a saber, si sus méri-

tos se tuvieron en cuenta. En realidad de verdad, no; sino, como afirma la conclusión, la misericordia de Dios. Porque eso mismo sostiene la profecía de Isaías (Isai. 41.): *Quien levantó del Oriente al justo, le llamó para que le siguiera.* Porque fué llamado de la tierra de los Caldeos; como se lee en el Génesis (Gen. 11.); la cual región estaba al oriente de la tierra prometida.

Luego la razón también lo demuestra. Porque como la gracia, por la cual somos agradables a Dios, no cae bajo el mérito, resulta que ni su principio y origen puede merecerlo ninguna criatura: es así que el principio fué Cristo: luego su venida no pudo merecerla ni la Virgen inmaculada, cuanto menos ninguno de los antiguos. Y siendo la ley figura de Cristo, tampoco ésta pudieron merecerla ni Abraham ni sus progenitores ni sus descendientes. Por lo cual fué pura misericordia de Dios, que fuera elegido él y su descendencia entre todos los mortales. Ni puede señalarse motivo alguno humano, sino que la tal elección hay que fundarla toda en el fundamento de la predestinación, que no tiene otro que la voluntad de Dios: conforme al célebre dicho de San Agustín comentando a San Juan: *Porqué atrae a éste y al otro no, no quieras investigarlo, si no quieres equivocarte.* Con todo, lo que confesamos de la Virgen Deípara, también se ha de aplicar en su grado a Abraham. Pues, si bien la Virgen no mereció que Cristo se encarnara, sin embargo, afirmada aquella voluntad divina, la hizo Dios digna de que lo engendrase: según lo que canta la Iglesia: *Que merecisie llevar al Señor de todo.* Y por manera semejante, aunque en grado inferior, hizo digno a Abraham, entre todos los mortales de que eligiera su sangre para el hijo suyo que había de nacer.

Y esta elección se anota la primera vez en las Sagradas Escrituras en el Génesis (Gen. 10.). Donde al llegar la narración de la descendencia de Sem, hijo de Noé, dice la Escritura: *Y Sem, padre de todos los hijos de Heber*, etc. El cual texto ha comentado ciertamente con grande reflexión San Agustín en el capítulo XVI de la Ciudad de Dios. Porque los hijos de Heber se han llamado Hebreos. Y por eso, aunque no fué el primogénito del mismo Sem, con todo, en atención a esta dignidad, es nombrado el primero. No tomaron, pues el nombre de Abrahan, como Abraheos (según piensan algunos Judíos), sino de Heber. Porque vivió este padre en tiempo de Nemrod, cuando se hizo la división de las lenguas: y por eso puso por nombre a su hijo Faleg, como allí mismo se lee, que significa división; porque en sus días se dividió la tierra. Desde entonces ya fué separado por Dios Heber de los demás, que con Nemrod se habían conjurado contra el mismo Dios. Desde este Heber ué el sexto Abrahan, a quien Dios (según se lee en el Génesis, Gen. 12) mandó salir de su tierra y de su parentela.

Y esto sobre el primer miembro de la cuestión. Mas sobre el segundo, a saber, de la obligación de la ley, si comprendía a los gentiles, añádense otras dos conclusiones: adelantando esta distinción. En la ley se daban algunos preceptos de la ley natural, como el Decálogo y los demás morales: mas otros eran añadidos a la ley natural, como los ceremoniales y algunos legales.

Sea, pues, la conclusión cuarta en el orden: Todos los hombres tenían obligación de guardar los que son de ley natural, no ciertamente por el vínculo de la Mesaica, sino por imponerlo la misma naturaleza. Mas la observancia de los demás a nadie, fuera de aquel pue-

blo, era necesaria para la salvación. La parte primera es clarísima: porque ya antes del advenimiento de la ley estaba obligado todo el género humano iluminado con la luz del rostro divino a guardar todo lo que la naturaleza enseñaba que convenía al culto divino y a la sociedad humana: mas la ley escrita a nadie eximió de este yugo. Luego, de estos preceptos incluídos en la ley habla San Pablo a los Romanos (ad Rom 2.): *Los gentiles, que no tienen ley, naturalmente hacen las cosas de la ley.* Y la segunda se deduce llanamente de lo dicho. Porque quienes son levantados a una clase más sublime de religión, están atados con más ataduras que los de vida más ancha, como se puede ver en los clérigos y los monjes. Y aquel pueblo fué escogido para más levantado grado de santidad, cual convenía al pueblo, del que había de nacer Cristo, y que representaba la figura de Cristo: luego sólo ese pueblo estaba obligado a aquellas disposiciones especiales, añadidas a la ley natural. De donde el Deuteronomio (Deut. 18.): *Serás perfecto, y sin mancilla con el Señor Dios tuyo.* Por lo cual, como a seguidores de una más estrecha religión se les había impuesto cierta fórmula de profesión de aquella ley, conforme a aquello del mismo libro, capítulo XXVI: *Protesto hoy delante del Señor Dios tuyo,* etc.

De ahí por fin se colige la conclusión quinta. Ya obligando esa ley, ya antes de ella, pudieron los hombres alcanzar la salvación bajo la ley natural. En la ley, digo, natural; no por las fuerzas de la misma naturaleza. Porque la gracia de Dios es sobrenatural: la cual, por tanto, nadie pudo alcanzar jamás sin alguna fe del entendimiento, y luego después sin el auxilio divino que mueve la voluntad. Y en este sentido se entiende a San

Dionisio (cap. 9. Caelestis Hierarchiae), donde dice, que muchos gentiles fueron convertidos a Dios por los ángeles. Y el Eclesiástico (Eceli. 17.): *Sobre cada nación puso Dios gobernador; y asimismo las cosas suficientes para salvarle.* Porque quiso que todo hombre se salvase en toda ley hasta la evangélica, que era necesaria para todos. Así pues, si quieres saber de Sócrates, Platón, Aristóteles, Catón, Séneca y de otros gentiles por el estilo muy famosos, si se pusieron en camino de salvación, has de considerar primero, si tuvieron algunos vicios, tan abiertamente contrarios a la razón natural, que no puedan cubrirse con el escudo de ninguna ignorancia. Porque a los que encontrares así, es impío pensar que se hayan salvado. Por lo cual ningún idólatra puede excusarse. Ni los que ignoraron los adulterios, hurtos y mayores delitos. Otra cosa es de la fornicación simple: con cuya ignorancia es probable que se pudieran excusar antes de la ley escrita algunos de los gentiles. Así como también a Sócrates, aunque bebió el veneno, lo cual en verdad no es lícito, pudo sin embargo excusarle la ignorancia, a saber, creyendo que la ley, por la cual fué condenado, era buena. Y algo semejante se ha de decir de Séneca, a quien el tirano dió a escoger el género de muerte. Mas ni a Catón ni a cualquiera de los otros, que ellos mismos se dieron la muerte, excusa una legítima ignorancia. Porque la luz de la razón dicta claramente, que a nadie es lícito darse la muerte. Y a Platón alaba San Agustín (in libr. de vera relig.) de que guardó constante abstinencia. Y a la verdad, es muy verosimil que fuese recibido por la gracia divina. Mas estas cosas, que hemos dicho por conjeturas, no hay por qué nos detengan.

Y así, al primer argumento de la cuestión principal

se responde, que no convino que la ley (figura de la nuestra) tuviese tanta semejanza, que fuese tan universal. Antes bien, fué decoroso por el motivo ya dicho imponerla al pueblo especial, del que nacería Cristo: según aquello a los Romanos (ad Rom. 9.): *De los cuales*, a saber, de los Judíos, *es la adopción de los hijos de Dios, y la alianza y la legislación:* cuyos padres son los mismos, de quienes desciende tambien Cristo según la carne. Ni fué además Dios aceptador de personas. Porque como no es deudor a nadie, tiene misericordia de quien quiere, y al que quiere endurece. Por eso dice San Agustín (lib. de Praedest. sanctor.): *Todos a quienes Dios enseña, los enseña por misericordia: mas a quienes no enseña, no les enseña por juicio: porque esto proviene del castigo del género humano a causa del pecado de los primeros padres. Mas supuestos nuestros merecimientos, que brotan de su gracia, da a cada uno sin acepción de personas (como dice San Pablo) según sus obras.*

Al segundo, niégase que la condición de los Judíos fuese peor que la de los gentiles. Lejos de eso, fué tanto más aventajado aquel pueblo, cuanto más completamente sometido a la ley y al culto de Dios. A la manera que entre los cristianos, cuanto más estrechamente se obligan los hombres con los votos religiosos, tanto más felizmente viven. Por lo cual el Deutereno mio (Deut. 4.): *¿Qué otra gente hay tan ilustre que tenga ceremonias y justos juicios?* Por tanto, como se escribe en el Exodo (Exod. 12.), cualquiera de los gentiles, que quisiese pasar al pueblo de los Judíos, y matricularse en aquella ley, era admitido una vez circuncidado. Como se usa ahora en los que profesan en las religiones.

Y ¿qué, si alguno estuviese vacilando en esto, si podía cualquiera de los gentiles aceptar una parte de la ley sin profesarla toda; y especialmente, si podían circuncidarse viviendo fuera de la ley? Porque parece que la razón convence la parte afirmativa. Pues entre Abrahan y Moisés subsistió la circuncisión por espacio de quinientos años sin la ley. Respóndese, que nada se oponía a que los gentiles tomasen de los Judíos algunas ceremonias, que les agradasen. Así como los romanos tomaron no pocas leyes de los pueblos extraños. Con todo, si no profesaban la ley, para ellos no era propiamente divina. Y aun opino que después de promulgada la ley, a nadie hubiera salvado la circuncisión, de no profesarla toda. Porque la profesión de la ley era como el bautismo para nosotros. Lo cual enseña sin rebozo San Pablo (ad Galat. 5) con estas palabras: *Protesto a todo hombre que se circuncida, que está obligado a guardar toda la ley.*

Artículo 4.º

Si la ley antigua fué conveniente que se diera en tiempo de Moisés

Resta por fin, dar razón del tiempo de promulgarse la ley. Y por tanto, se pregunta, si el tiempo en que fué dada a Moisés, convino al asunto. Y se argumenta por la parte negativa, primeramente por lo ya dicho. Porque era preparación de la salud, que se había de dar por Cristo: es así que al punto de caer el hombre necesitó el remedio de la salud: luego ya a los mismos comienzos del mundo debió darse.

Segundo: Fué dada para santificación de los que ha-

bían de engendrar a Cristo: es así que esa santificación comenzó en Abrahan, según se lee en el Génesis (Gen. 12), quinientos años antes de Moisés, y al cual fué hecha la promesa, quien, como dice San Pablo a los Romanos (ad Rom. 4), creyó a Dios y le fué imputado a justicia: luego así como se le impuso a él la circuncisión, así debió dársele la ley.

Tercero: Conforme a lo que decíamos hace poco, así como Abrahan fué elegido entre todo el universo mundo para que de él tuviera origen Cristo: así después David, dentro de aquel pueblo, del cual descendiera especialmente; por lo cual se le ha llamado hijo de David: luego más hubiera convenido darla en tiempo de David, que nació más de cuatrocientos años después de Moisés.

Lo contrario se deduce de San Pablo (ad Galat. 3), donde dice: *que la ley fué ordenada por ángeles en manos de un mediador:* porque el orden de Dios también señala la oportunidad del tiempo.

* * *

La cuestión se resuelve con poco trabajo, si buscamos la razón únicamente en la voluntad de Dios. Porque no teniendo esta otra causa superior, ni debiendo nada al género humano, dió la ley cuando Él lo creyó conveniente, según su sabiduría. Sin embargo, queda por investigar la causa por parte de los hombres, para cuya salvación se ha dado. Y por eso se establece la conclusión afirmativa. Fué dada en el preciso momento en que había de ser de mayor provecho al género humano. Porque había sido establecida como medicina de los malos para ablandar su dureza y abatir su

soberbia: y como aliento de los buenos para procurar su salvación. Y de estos dos fundamentos sácanse dos razones de la conclusión. Y en verdad, si consideras la primera, por dos cosas se engríe la soberbia humana, a saber, por el talento natural y por el poder: lo que escondió en su tentación la astuta serpiente, cuando acometió a Eva: porque seréis, dijo, como dioses, sabiendo el bien y el mal. Pues la misma borrasca le había arrojado a él del cielo. Fué por consiguiente la herencia del género humano, que Dios le retirase su favor por muchos siglos. En verdad, para que conociese por larga experiencia, que de su misma condición era ignorante para conocer lo que le convenía, e indolente para practicarlo. Por este motivo, pues, abandonó a los mortales durante dos épocas íntegras, a saber, una de mil quinientos años, y más todavía antes del diluvio, en cuyo tiempo sumerjió al mundo en el cieno pestífero de crímenes y delitos. Mas no le abandonó tan enteramente, que no distinguiese por su insigne santidad a algunos de la estirpe, que contenía la genealogía de Cristo: como Abel, Enoch, y por fin Noé, por cuya justicia y la de los suyos se salvó la semilla del mundo. Y desde entonces, como concediéndole nuevas treguas, esperó al hombre durante una segunda edad de casi quinientos años hasta Abrahan, a quien precedió ciento cincuenta años antes el malísimo Nemrod, rebelándose contra Dios, y Nino de Babilonia, por quien comenzó la idolatría en el mundo, unos cincuenta. Y como el pecado contra la naturaleza era el castigo de la idolatría e infidelidad, según enseña claramente San Pablo (ad Rom 1.), poco después apestó el aire la torpeza nefanda de los Sodomitas, en cuyo tiempo envió Dios ángeles a Abrahan, según cuenta la historia del Génesis (Gen.

18.), los cuales le prometieron a nombre suyo para la salvación del género humano a Cristo. Donde no hay que pasar de largo aquel misterio: a saber, que los mismos ángeles que vinieron a pegar fuego como con llamas del infierno a aquellas ciudades, a la vez trajeron el anuncio de la salvación futura. Así pues, los gritos y el humo de los Sodomitas, llegando hasta el cielo, irritó también la justicia de Dios para tomar venganza de aquellos malvados, y a la vez conmovió su misericordia para mirar en adelante por los hombres. Por tanto, a fin de que los mismos enviados de Dios manifestasen al mundo, cuánto más inclinado era Dios a la misericordia que a la justicia, prometían el perdón de esas ciudades corrompidísimas por diez justos que se encontrasen en ellas. Pues por ocho almas que encontró justas en tiempo del diluvio, no había destruído enteramente al mundo universo.

Desde entonces, pues, cuando fué marcada con la señal de la circuncisión la familia de Abrahan, amaneció otra edad tercera de otros quinientos años, para que estuviese más preparada a recibir la ley. Tan peligroso era entregar de seguida al mundo aquellos preceptos divinos. Y en verdad, habiéndose hecho la promesa a él solo y a su descendencia, y no debiéndose entregar la ley a una sola familia, sino a un proporcionado número de hombres, que formase pueblo, esperó hasta que la misma descendencia de él se aumentase hasta llegar a pueblo. Y además, para que recibiendo la ley de improviso, no pusiese dificultad en aceptarla como cosa nueva. He aquí las tardanzas, con que Dios demoró en entregar la ley hasta el comienzo de la edad cuarta en tiempo de Moisés, año desde la creación del mundo dos mil cuatrocientos cincuenta y ocho: enton-

ces, pues, fué dada la ley para abatir la soberbia humana, en cuanto se engendra de la sabiduría natural. Puesto que estaba ya entonces tan oscurecida la luz natural, que apenas podían distinguir los hombres entre el bien y el mal: sino que decían (según dice el Profeta) malo a lo bueno, y bueno a lo malo. El oficio, pues, de la ley fué enseñar eso, explicando los principios naturales. De donde dice San Pablo (ad Rom. 3): *Por la ley es el conocimiento del pecado.*

Empero quedaba por enseñar a los hombres, que ni el conocimiento del pecado bastaba para superarlo y vencerlo, si no se le suministraban fuerzas divinas para obrar. Y por eso dejó Dios al mundo bajo la ley escrita durante otras tres edades: a saber, mil quinientos años hasta Cristo, para que, conociendo por larga experiencia su propia bajeza y debilidad, le recibiesen con más anhelo.

Según esto, se resuelven los argumentos en contra, puesto que se ha aducido la razón de por qué no convino dar la ley al instante a los comienzos del mundo, ni darla a Abrahan. Mas que no debiese retardarse hasta David, consta de que había sido prometida no sólo a la familia, de la cual había de nacer Cristo, sino a todo el pueblo circuncidado descendiente de Abrahan. Aunque no se diera a los que habían sido separados del tronco y de la línea recta, como los Ismaelitas y los Idúmeos, descendientes de Esaú.

* * *

Mas contra lo que se ha dicho, resta un argumento semejante al que se hace sobre la venida de Cristo. Porque dice el mismo San Mateo (Matth. 11): *Que si*

en Tiro y en Sidón se hubieran hecho las maravillas que han sido hechas entre los Judios, ya hubieran hecho penitencia. Y por tanto, en el día del juicio habrá menos rigor para aquellas gentes.

Una cosa parecida, digo, se puede pensar de la ley antigua: a saber, que, si Dios hubiese escogido otro pueblo, o a ellos les hubiese escrito la ley en otro tiempo, hubiera sido cumplida con más observancia que entonces por aquel pueblo, quien al momento volvió a la idolatría. Y se responde que nosotros no conocemos las causas de aquello, como misterio que es, que dice San Pablo (ad Rom. 11), a saber, que la ceguedad vino a Israel, hasta que haya entrado la plenitud de las gentes. Y por eso aducimos las causas que conjeturamos más convenientes. Y no hay duda, que aunque otros hubieran sido por ventura entonces más obedientes, sin embargo, concurrían por otro lado causas generales más conformes con el fin de la redención, para que escogiera Dios a aquel pueblo y aquel tiempo. Si bien todas las causas han de refundirse por fin en la fuente de la predestinación: con la cual resolvimos el primer argumento del artículo anterior.

CUESTIÓN 2.ª

De los preceptos de la ley antigua en general

(Sanct. Thom. 1. 2., quaest. 99.)

Artículo primero

Si la ley antigua contenía un solo precepto

Síguese la cuestión segunda sobre los preceptos de la ley antigua en general. Y se argumenta que no fueron muchos, sino uno solo. Ya por lo de San Pablo a los Romanos (ad Rom. 13): *Si hay algún otro mandamiento, se comprende sumariamente en esta palabra: Amarás a tu prójimo, como a tí mismo, el cual es único*. Ya por aquello de San Mateo (Matth. 17.): *Todo lo que queréis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos: porque esta es la ley y los profetas*. Es así que la ley antigua no se extendía a más de lo contenido en la ley y los profetas: luego toda la ley antigua era un solo precepto.

En contra está el Apóstol, quien (ad Ephess. 2.) la llama ley de los mandamientos, la cual anuló Cristo con los preceptos Evangélicos.

* * *

Para comenzar, ofrécese al punto un artículo generalísimo sobre los preceptos de la ley: si son muchos. Una cuestión semejante tratamos arriba acerca de la ley natural, y se resuelve aquí de una manera parecida con una conclusión, que es esta. Los preceptos de la ley antigua, en cierta manera son uno, por estar ordenados al mismo fin: pero absolutamente son muchos, según los objetos particulares, que no son medios para alcanzar el mismo fin. Y la razón es de suyo clara. Porque, como los preceptos acerca de las acciones humanas sean de aquellas cosas, que se han de hacer; y la necesidad de cualquier obra y ministerio se toma del fin, y el fin de la ley (como se declaró arriba) es hacer buenos a los ciudadanos, resulta que en orden a este fin, todos los preceptos son de alguna manera uno, como la ley es una. Mas, como para este mismo fin son necesarias muchas observancias, sobre las cuales conviene dar preceptos particulares en cada una de sus clases, resulta que absolutamente son muchos.

Con todo, ambos miembros nos ofrecen materia de duda. Lo primero, a saber, que la ley antigua, si recuerdas lo de antes, no tiene un fin único: sino uno en los preceptos morales, que es la probidad de los súbditos; y otro en los ceremoniales, esto es Cristo, a quien se anunciaba en ellos. Por lo cual, ni por razón del fin era uno solo el precepto. Respóndese, sin embargo, que el fin de la ley divina, según se probará en el artículo próximo, no es como el de la humana, únicamente la amistad y caridad entre los hombres: sino la que hay en nosotros con el mismo Dios: de la cual verdadera caridad se entiende aquello (1. Timoth. 1.): *El fin del mandamiento es la caridad.* Mas esta amistad no la pueden producir ningunas obras de la ley (según se ha dicho)

sin la gracia de Dios. Concedemos, pues, que fueron dos los fines de la ley, pero ordenados a uno solo. Porque el fin de los morales era regular las costumbres: y el fin de los ceremoniales, Cristo venidero, autor de la gracia: los dos se requieren para la salvación del alma, que es el único fin de la ley. Porque por la gracia de Cristo nos hacemos miembros suyos, y unidos estrechamente a Él por la observancia de la ley, llegamos a la vida eterna.

Y la otra duda es contraria a esta. Porque parece que todos los preceptos, no sólo (como dicen) en alguna manera (*secundum quid)* por ordenarse a un solo fin, sino también en absoluto son este único, *Amarás al Señor Dios tuyo*. Y ciertamente, el amor de Dios no es otra cosa que cumplir sus mandamientos, según aquello de San Juan (Joan. 14.): *Si alguno me ama, guardará mi palabra, y mi Padre le amará*. Y (1. Joan. 2.): *El que dice que conoce a Dios, y no guarda sus mandamientos es mentiroso*. Mas el que guarda su palabra, la caridad de Dios está verdaderamente perfecta en él. Y se confirma esta sentencia, porque la transgresión de cualquiera de estos preceptos (que son de verdad preceptos) hace perder la caridad de Dios.

Lo cual no acaecería ciertamente, si el quebrantamiento de alguno no causara la pérdida del amor de Dios. Luego todos los preceptos absolutamente son uno. Y si niegas esto, no pudiendo negar que el quebrantamiento de cualquiera es también violación de este precepto del amor a Dios, síguese de su aserto, que ninguno es pecado sencillo, sino todos son dobles: como al matar un hombre, uno sería contra la caridad del prójimo, a saber, matar: y otro contra la caridad de Dios. Y cometiendo un hurto o un adulterio, lo mismo.

Respóndese, pues, que no son uno, sino muchos, cuya distinción se toma de los diferentes objetos: como se declarará en la cuestión siguiente. Mas todos son ciertas aplicaciones del general, que es amar a Dios. Porque en eso consiste nuestro amor a él, que le honremos primeramente a él, y luego nos amemos mutuamente. Por tanto, se concede, que el matar a un hombre sea una transgresión del amor a Dios, pero no son dos pecados, sino uno, que del objeto próximo se denomina homicidio: como otro, hurto; y otro adulterio. Así pues, esa razón general de amar a Dios se encierra en las diversas especies: como la naturaleza animal. Por donde, así como hombre y animal no son dos cosas, sino una, que es el hombre, así matar y violar el amor a Dios. Mas, si fuera de este general, hay un mandamiento especial del amor, que tiene su objeto particular, lo enseña Santo Tomás en la 2.ª 2.æ, quaest. 44, y nosotros lo dejamos para tratarlo en la cuestión siguiente.

* * *

Al primer punto, pues, del argumento respóndese por el contrario, que, como decíamos hace poco, el mandamiento general del amor a Dios se incluye en cada uno de los preceptos singulares: así también este: *Amarás a tu prójimo como a tí mismo*, es el fin de todo lo que se hace a favor del prójimo: o más bien el género aplicado en particular por los demás. Porque no es otra cosa amar al prójimo que no causarle daño, a saber, no matarlo, no robarle, etc., lo cual significa la palabra de San Pablo, *instaurari*. Pues entre otros significados (que reconocemos en ella) admitimos principalmente este, a saber, recapitular y repetir. Porque quien

manda amar al prójimo, manda virtualmente, no fornicar, no hurtar, etc. Y en el amor del prójimo está incluido el amor a Dios: porque teniendo Él por hijos a todos los hombres, quiere que le manifestemos nuestro amor en que nos ayudemos mutuamente. Por lo cual dice San Juan (1. Joan. 4.): *Este mandamiento tenemos de Dios; que el que ama a Dios, ame también a su hermano*. Y por este motivo en ese solo mandamiento: *Amarás a su prójimo como a tí mismo*, comprendió San Pablo los dos, que Cristo (Matth. 22.) distinguió del amor a Dios y al prójimo, de los cuales dos afirmó que dependía toda la ley y los Profetas.

Y a lo mismo viene a parar la solución del segundo punto. Porque, diciendo Aristóteles (9. Ethic. c. 8.) que el mismísimo hombre ha de hacer a los demás todo lo que toca a la amistad, esto es, por lo mismo que uno se ama a sí propio debe también amar a los otros, todos, las leyes de amistad, y por tanto, los preceptos que se guardan entre amigos y prójimos, se encierran en este sólo, que cada uno se haya con los otros como consigo mismo: y esto se expresa en aquel principio general: *Todo lo que queréis que los hombres hagan con vosotros, hacerlo también vosotros con ellos.*

Artículo 2.°

Si los preceptos de la ley antigua se distinguen en tres clases, a saber: morales, ceremoniales y judiciales

Habiendo ya demostrado que los preceptos legales son muchos, pide el orden que investiguemos, si son de la misma especie, o si se distinguen en tres clases, de modo que unos sean morales, otros ceremoniales y

otros judiciales. Y se argumenta contra esta división trimembre. Los preceptos morales (según veremos después) todos son de derecho natural: luego no era necesario escribirlos en las tablas de la ley antigua. Se prueba la consecuencia: porque la ley divina debe venir en nuestro socorro, cuando falta la naturaleza: luego, si ya la razón natural enseñaba a los hombres el Decálogo, ¿qué necesidad había de explicarlo por la ley divina? Mayormente que de la ley antigua se dice que mata con la letra: como consta en la 2.ª a los Corintios, cap. III. Es así que los preceptos de las costumbres no matan, sino que dan vida: según aquello del Salmo (Psalm. 118.): *Nunca jamás olvidaré tus justificaciones, porque con ellas me has dado vida;* luego...

Segundo: Si era necesario escribir los preceptos morales, no había por qué añadir los ceremoniales. Porque con los morales (como expresa su nombre) se arreglan las costumbres, entre las cuales es una muy importante el culto divino: conforme nos han enseñado en todas partes los pueblos con su conducta práctica; es así que los ceremoniales pertenecen al culto divino: por eso dice Cicerón en su Retórica: *La religión contiene el culto a la naturaleza divina y sus ceremonias;* luego las ceremonias del culto se incluyen en los preceptos morales. Y si dices, que se establecieron para anunciar a Cristo, mejor era que se procurase esto con palabras, que con cosas: puesto que las palabras, dice San Agustín (v. 2. de Doetr. Christ.), son el medio principal de significar las cosas.

Tercero: Se argumente de la misma manera. Los preceptos judiciales pertenecen enteramente a la justicia. Porque el juicio es acto de justicia: lo que asimismo significó David en el salmo, en que dice: *Hasta que*

la justicia venga a hacer juicio: es así que el ejercicio de la justicia, así como como el de las otras virtudes, se comprende en los preceptos morales; luego nada exigía, que se añadieran los preceptos judiciales a los morales.

Cuarto: Si era conveniente distinguir estas tres clases de preceptos, también era necesario añadir muchos otros: a saber, los testimonios. Porque se lee en el Deuterenomio (Deut. 16): *Guarda los preceptos del Señor Dios tuyo, y los testimonios y ceremonias.* Además, los mandatos: porque en el mismo libro (cap. 11) se distinguen cuatro, donde se lee: *Observa los preceptos y las ceremonias, y los juicios, y los mandatos.* Y a más de estas, las justificaciones: según lo del Salmo (Psalm. 118): *Nunca jamás olvidar tus justificaciones.* Además, como los preceptos morales (según se verá más abajo sobre el Decálogo) todos pertenecen a la virtud de la justicia, debieron añadirse asimismo otros de la fortaleza, de la templanza y de otras virtudes.

En contra está aquello del Deuterenomio (Deut. 6.): *Estos son los preceptos* (a saber, los morales por autonomasia), *y ceremonias, y juicios.* Y en el capítulo IV: *Las diez palabras que escribió en dos tablas de piedra: y a mí me mandó en aquel tiempo, que os enseñara las ceremonias y juicios, que debíais observar.* En los cuales lugares se mencionan estas tres clases de preceptos.

* * *

Puesto que se han de poner más abajo cuestiones particulares para cada una de estas clases de preceptos, a la presente (que es general) se responde abreviadamente con cuatro conclusiones. Es la primera. Fué necesario mencionar en la ley antigua los precep-

tos morales, como se comprueba en el Exodo (Exod. 20), donde se halla escrito el Decálogo, y en otros lugares, en que se escriben otros. Y en verdad, así como el intento principal de la ley humana es unir entre sí a los hombres con su mutua benevolencia, así también es propósito de Dios juntarlos consigo con estrechísima amistad por medio de sus leyes. Por tanto, no es su intención hacernos buenos de cualquiera manera al modo de los hombres, sino gratos a sí: mas como la semejanza es causa de amor mutuo, según aquello del Eclesiástico (Ecceli. 13): *Todo animal ama a su semejante:* se sigue que nadie puede ser grato y estimado del Dios verdadero, si no le es semejante en la bondad según su condición. Y como según Aristóteles (2. Ethic.), la virtud es la que hace bueno al que la posee, y buena su obra, la intención de la ley divina es ejercitar a los hombres en las virtudes gratas a él y adornarlos con buenas costumbres: es así que esto no se consigue sino con los preceptos sobre las costumbres; pues por eso se llaman morales. Luego fueron necesarios en la ley. Y por aquí vése claramente el sentido de aquellas amonestaciones, con que nuestro amantísimo Dios nos exhorta a las virtudes emulando las divinas. Como en el Levítico (Levit. 19): *Sed santos, porque yo santo soy* Y Cristo en el Evangelio (Luc. 6): *Sed misericordiosos, como también vuestro Padre es misericordioso,* y en San Mateo (Malth. 5): *Sed, pues, vosotros perfectos, así como vuestro Padre celestial es perfecto.* Cual si dijera: *No podéis serle agradables de otra manera, que siendo semejantes a El imitando sus virtudes.*

Y si opones contra el número de estos preceptos que no es suficiente, porque, como está claro en el Decálogo, han sido eliminados los preceptos de la justicia

respecto de otro, siendo así que se mencionan otras virtudes del hombre respecto de sí mismo, como la fortaleza, y la templanza, y otras de esta clase; en la cuestión siguiente tendrás una respuesta clara, en la que se declararán otros preceptos; los cuales todos se reducen al Decálogo.

Segunda conclusión: Fué conveniente, y necesario, que la ley antigua señalare además de los morales los preceptos ceremoniales. Porque el nombre de ceremonia, ya venga de Ceres, que era la diosa de los frutos, lo cual parece indicar Cicerón con estas palabras (1. in Verrem): *Los sacrificios a Ceres determinaron hacerlos nuestros antepasados con grande religión y muchas ceremonias*: ya (lo cual sigue Valerio con más agrado) de Ceres, pueblo, donde, al ser saqueada Roma por los Galos, fueron ocultados los objetos sagrados del culto; siempre significa aquellos ritos, que se ordenan al culto divino. Sin embargo, el culto divino, según enseñó atinadamente Santo Tomás en este lugar, se establece de muy diferente y levantada manera en las leyes divinas, que en las humanas. Porque, no mirando la ley humana, como decíamos poco ha, más que por las cosas humanas (nada afirmamos al presente de las eclesiásticas), no establece más excelente culto a Dios, que el que juzga convenir al bien temporal del común. Pero Dios, atrayendo los hombres a sí mismo, determina en sus leyes un culto tal para sí, que con él los hombres levanten sus almas hacia Él, despreciando las cosas humanas. Y como no solamente nos declaramos siervos suyos por los actos internos de creer, esperar, y amar, sino también por las demostraciones exteriores, fué necesario establecer por ley divina aquellas ceremonias.

Surgen, sin embargo, de esta conclusión, dos dudas. Primera, que al parecer negamos que los ceremoniales pertenecen a la formación de las costumbres, puesto que separamos estos preceptos de los morales. Siendo así que esa clase que se consagra al culto divino tiene excepcional influencia en la dirección de las costumbres. Por lo cual, lo mismo que nosotros orando, cantando, ofreciendo incienso, y celebrando esta manera del culto, así también nuestros antepasados con sus ceremonias, como por otras costumbres, servían a Dios. La segunda duda es, que aprobamos como buena la costumbre de las leyes humanas, de referir el culto divino a su fin social. Siendo como es tan patente el mal uso que hacemos de lo que debemos usar.

Y la respuesta a la duda primera es, que los preceptos ceremoniales no son tan diversos de los morales, como especie igualmente distinta, sino que se distinguen como la determinación del género en la especie. Lo comprenderás fácilmente, si recuerdas la diferencia, que establecimos (lib. 1., quaest. 5.), entre lo que es de derecho meramente positivo y lo que de derecho natural. Porque, aunque toda ley y precepto se deriva de los principios naturales, de otra suerte, según demostramos allí, ni tendría fuerza de ley ni de precepto; con todo la derivación es diferente. Porque de los mismos principios universales unas cosas se derivan a manera de conclusiones, como en las ciencias especulativas: pero otras a manera de limitación de una forma universal en una particular. Así se distinguen los preceptos morales y ceremoniales; a saber, aquellos se derivan del primer modo, y estos del segundo. Pongo, por ejemplo, *No hagas a los otros lo que no quieras para tí*, es un principio evidente. Luego, que no quieras que

se maten, o se despojen de sus bienes, o manchen su lecho conyugal, es también muy claro a la misma luz natural. De los cuales se deducen asimismo por consecuencia natural los preceptos morales: *No matarás, no hurtarás, no cometerás adulterio.* Y casi de la misma manera hablaremos más abajo de otros, que estan fuera del Decálogo: pues hay muchos grados. Pero la ley humana y toda ley positiva no determina el género en la especie por deducción natural, sino por apreciación humana. Ejemplo: *se ha de honrar a Dios*, es principio natural: pero que se haga de este o del otro modo, no lo enseña la naturaleza, sino que lo prescribe la Iglesia Evangélica por leyes humanas, a saber, las canónicas derivadas de los Apóstoles. Como, que guardemos tales fiestas, que practiquemos la religión con estos o los otros ritos. Y este asunto, que Cristo encomendó a la Iglesia ya de santidad arraigada, Dios lo declaró por sí a aquel pueblo rudo, al que quería hacer famoso en todo el universo. Todo, digo, se lo marcó, como a los niños. Por lo cual declaró por partes el mismo principio natural del culto en aquellos sacrificios de animales, y en otros ritos, que la naturaleza no enseñaba claramente. Y estos son los preceptos ceremoniales. Bien que tenía esto de particular aquella ley, que siendo figura del Mesías futuro, que había de ser verdadero Dios, debió mandar tales sacrificios y ceremonias, con las cuales los observantes de ella confesasen al mismo Mesías bajo aquella nube y figura.

Y a la segunda duda se responde, que el culto divino se endereza al fin civil y humano de dos maneras. De una como humano, creyéndose sobre todos: y este sería el desorden en usar de lo que se ha de disfrutar, y en disfrutar de lo que se ha de usar. Sin embargo,

enderezar el culto divino a un fin temporal, no como a supremo, sino a lo que de nuevo se dirige a Dios, no es ningún desorden. Antes bien, declaramos con eso que todas las cosas nos vienen de Dios. De esa manera hace sus oraciones la Iglesia, y ofrece los sacrificios y misas cantadas para pedir bienes temporales: luego la ley humana endeza de esta manera a su fin el culto divino. Si bien las canónicas y eclesiásticas, imitadoras de las divinas, deben superar a las civiles en que atraen a Dios las almas de los hombres arrancándolos de las cosas terrenas.

Pero se ha de condenar la religión superticiosa de los gentiles, primeramente porque, dirigía sus ritos a dioses falsos. Además porque seducidos por los engaños del demonio, pretendían conocer lo furo observando las entrañas de los animales muertos, y con la superstición de otros augurios. Tercero, que usaban de ceremonias deshonestas. Y por fin, que, no poniendo la felicidad más que en la prosperidad terrena, solamente honraban a sus dioses cuando necesitaban de su auxilio. Por eso tenían una diosa de los frutos de la tierra, un dios del vir , y otro de la guerra, y cuando necesitaban de ellos, entonces señaladamente procuraban tenerlos propicios.

Tercera conclusión: Además de estas dos clases de preceptos fué necesaria a su vez la tercera o los judiciales. Pues la razón de esta es muy semejante de la que acabamos de dar de los ceremoniales. Porque, ordenando la ley divina a los hombres primeramente respecto de Dios, luego respecto de su amistad y paz mutua: las cuales ambas cosas manda la ley natural en general; era consiguiente que Dios las determinase en particular. Y, por tanto, así como prescribió minucio-

samente los preceptos ceremoniales sobre el culto divino: así también debió establecer los judiciales, con los cuales se conservase la buena voluntad y paz entre los hombres. Deduce, pues, la diferencia de estas tres clases de preceptos: porque los dos últimos se derivan de los morales, que son las voces de la ley natural; a saber, los ceremoniales respecto del culto div' o, y los judiciales respecto de la tranquilidad de los hombres. Por lo cual, según dice Santo Tomás en la solución primera; *la antigua ley añadía algo a la ley natural:* a saber, del mismo modo que las leyes humanas son añadiduras a la misma ley. Pues también tenemos en la nueva ley ceremoniales, según se ha dicho: *como la Salmodia*, *las procesiones*, *incensaciones*, y otras así. Y judiciales, *como las excomuniones, suspensiones*, *e irregularidades*, etc. Y las penitencias antiguas de los Cánones, así como en el derecho civil las penas judiciales impuestas a los malhechores. Nada más sino que, por la razón apuntada antes, Cristo no puntualizó estas cosas en el Evangelio, sino que las encomendó a la Iglesia y al poder civil. Pero en la ley antigua Dios las determinó todas.

De aquí se sigue otra diferencia: a saber, que los preceptos morales son únicamente de la ley natural, esto es, mandados, porque son buenos, y prohibidos, porque son malos. Y los otros, de derecho positivo divino, como los ceremoniales, y nuestros juicios, de positivo humano: a saber, buenos, porque están mandados; y malos, porque están prohibidos. Así como Aristóteles (5 Ethic. cap. 7), distingue lo justo natural, esto es, que lo es por su naturaleza, y legítimo, que antes de prescribirse no tenía importancia, y sí después de prescrito. Pues a estas tres clases se refirió acaso San

Pablo (ad Rom. 7), diciendo: *que la ley es santa, en cuanto a los ceremoniales; porque es santo lo que está dedicado a Dios.* Y el mandato justo, cuanto a los judiciales; y bueno, esto es, honesto, cuanto a los morales.

A éstas, finalmente, se añade la conclusión cuarta. Aunque en la ley antigua se hallen otros nombres, como *mandamientos, testimonios* y *justificaciones*, todos, sin embargo, se reducen a estas tres clases. La razón de la conclusión es esta. Hay algunas cosas en la ley que se mandan al modo de los preceptos morales. Y otras se añaden como ayuda de su observancia. De aquéllos, pues, hay tres clases, ya establecidos, y de éstos otras tres. Porque lo que ayuda para el cumplimiento de la ley, lo primero es la autoridad del legislador; lo segundo, la utilidad de la ley, que es, ya la consecución del premio, ya la imposición de la pena. Aquellas cosas, pues, que robustecen la autoridad y majestad del legislador, se llaman testimonios. Como en el Deuteronomio (Deut. 6): *Oye, Israel, el Señor Dios tuyo es el único Señor.* Y el principio de la ley, en el que se le declara creador del cielo y de la tierra. Y en el Salmo 75: *Tú eres terrible, ¿y quién te resistirá?* Y *omnipotente su nombre,* y cosas semejantes. Y aquellas en que se anuucian los premios o castigos se llaman justificaciones. Como en el Deuteronomio (Deuteronomio 28): *Si oyeres la voz del Señor Dios tuyo, te ensalzará sobre todas las gentes.* Y en Isaías (Isaí. 1): *Si me oyereis, comeréis los bienes de la tierra. Mas si no quisiereis y me provocareis a enojo, la espada os devorará.* Pues por estas cosas se ensalza la justicia divina. Y el mandamiento acaso es lo mismo que el precepto. Pero como en el lugar citado parece que se

los distingue el uno del otro, acaso los preceptos se refieren a las cosas necesarias para la salvación; y los mandamientos, a las que por caridad se añaden más de lo debido, en cuya clase entran también los consejos evangélicos. Y aquello del Exodo (Exod. 22): *Si recibiereis de tu prójimo un vestido en prenda, se lo volverás antes de ponerse el sol.* O bien, preceptos son los que Dios escribió en las tablas, como el Decálogo; y mandamientos los que reveló a Moisés para que los promulgase al pueblo. Si bien las mismas justificaciones son también testimonios de la justicia divina. Todos, empero, se reducen a los tres primeros generales. Ya que los otros (como se ha dicho) no son preceptos, sino conducentes a la observancia de ellos.

* * *

Fijado esto de esa manera, respóndese al primer argumento en contra, que, aunque los preceptos morales no sean más que lo que dicta la ley natural, y puede enseñar la razó ' serena, con todo, fué conveniente que Dios, no sólo en lo sobrenatural, sino hasta en lo natural les ayudase con tal providencia. Pues, si bien la sindéresis de la razón nunca se llega a extinguir tanto que no le iluminen los primeros principios de la ley natural, no obstante puede estar tan oscurecida que se equivoque y yerre acerca de sus conclusiones. Y eso no sólo en lo especulativo, sino también en las costumbres. Porque no puede decirse sin admiración cuántos delirios de los sabios antiguos sobre las cosas visibles se han hecho pasar a la posteridad. Y en las costumbres no sólo daban por lícita la fornicación simple, sino otras cosas más graves. Y principalmente en el tiempo

en que se dió la ley, es de creer que oscurecieron a los mortales estas tinieblas de la razón. Pues por la misma causa la fe sobrenatural nos instruye no sólo en los asuntos sobrenaturales, sino también en otros que nos enseña la naturaleza: como que Dios es uno y causa de todas las cosas, que el alma es inmortal y otras semejantes. Mas lo que se añade en el mismo argumento, a saber: que la letra de la ley mata, niégase que no pertenezca a los preceptos morales. Antes bien, como dice San Agustín (lib. de spirit. et liter., cap. 14), y nosotros, apoyados en él, hemos tratado largamente sobre el capítulo tercero a los Romanos, los mismos preceptos del Decálogo son de los cuales dice San Pablo que *la letra mata y obra ira*. No, ciertamente, que lo produzcan directamente (según se ha dicho ya), sino porque, declarando las obras pecaminosas, quitaban a los súbditos toda excusa; y además aquella ley no comunicaba gracia. Sin embargo, los que la observaban, justificados por la fe en Cristo venidero, aumentaban su justicia ante Dios. Y por esto llamaba David a esas mismas obras justificaciones.

También está resuelto el segundo argumento al declarar cómo pertenecen los ceremoniales a las costumbres y a los méritos; pero, por no deducirse por luz natural del dictamen de la naturaleza, sino por apreciación humana o divina, se distinguen de los morales. Así, honrar a Dios es precepto moral: con este o el otro rito es ceremonial.

A lo otro que se añade allí se responde, que, aunque las palabras sean más aptas para manifestar, con todo, como dice San Dionisio (cap. 1, *Coelesti Hierarch.*), es natural al hombre entender las cosas espirituales por imágenes sensibles de las cosas. Y por esto convino

mandar a aquel pueblo tales ceremonias, con las que confesasen al Cristo venidero.

Al tercero se responde igualmente, sobre los ceremoniales, que si bien los actos de la justicia pertenecen, en general, a los preceptos morales, sin embargo, estos o los otros preceptos de los juicios en particular se llaman judiciales. Como que *todo malhechor ha de ser castigado* es precepto moral, mas *que el ladrón sea ahorcado y el hereje quemado* son judiciales. De donde, conviniendo los judiciales en parte con los morales, a saber, en que se derivan de la razón y tocan a las costumbres, y en parte con los ceremoniales, a saber, en que ambos son determinaciones particulares de los preceptos generales, ha sucedido nombrarlos algunas veces entre los morales, como en el Deuteronomio (Deut. 5): *Oye, Israel, las ceremonias y juicios;* y otras veces entre los ceremoniales, como en el Levítico (Levit. 18): *Cumpliréis mis juicios y guardaréis mis preceptos.* Porque en el primer lugar, bajo el nombre de juicios, se comprend en los morales, y en el segundo los ceremoniales.

El cuarto ya está resuelto arriba, a excepción de aquella pequeña parte sobre las virtudes morales, distintas de la justicia: los preceptos de los cuales, ciertamente, se declarará luego en la cuestión siguiente cómo se reducen a la justicia, porque el precepto siempre indica una condición de deuda.

ARTÍCULO 3.º

Si debió la ley antigua obligar a sus súbditos a cumplirla por medio de promesas y amenazas de cosas temporales.

Después de los preceptos de la ley antigua síguese que tratemos en el artículo tercero sobre los premios y castigos, por medio de los cuales se alentaban sus seguidores a la observancia de ella y se apartaban de su quebrantamiento. Se pregunta, pues, si convino que esas promesas y amenazas fuesen temporales. Y se argumenta por la parte negativa. La intención de la ley divina es someter los hombres a Dios por amor y por temor, según aquello del Deuteronomio (Deut. 10): *Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor Dios tuyo sino que temas al Señor Dios tuyo, y andes en sus caminos y le ames?* Es así que el deseo de cosas temporales aleja las almas de Dios, según lo de San Agustín (libro 83, *Quaestionum,* quaest. 36), *la ambición es el veneno de la caridad:* luego no convenían en manera alguna a la ley divina esas seducciones y esos amedrentamientos.

Segundo. Las leyes humanas en tanto parecen más abyectas en cuanto incitan a los ciudadanos al bien por medio de cosas temporales más deshonestas y pasajeras: luego la ley divina, que conduce a los mortales a la felicidad inmortal, no debería usar de semejantes premios y amenazas. Tanto menos que la prosperidad temporal es común a justos e injustos, y la desgracia, también, a malos y buenos, según lo del Eclesiastés

(Ecles. 9): *Todas estas cosas acontecen igualmente al justo y al impío, al bueno y al malo, al limpio y al no limpio, al que sacrifica víctimas y al que desprecia los sacrificios:* luego no es conveniente señalar los bienes y males temporales como premios o castigos de los mandamientos de la ley divina.

En contra está lo de Isaías, citado hace poco (Isaí. 1): *Si quisiereis, y me oyereis, comeréis los bienes de la tierra: mas si no quisiereis y me provocareis a enojo, la espada os devorará.*

* * *

Nótese lo primero el título de la cuestión. Porque no se duda de que los guardadores de aquella ley consiguieran los premios eternos por la fe y la gracia de Jesucristo, y los transgresores sufrieran eternos castigos, como sucede a los seguidores del Evangelio. Pues para esos antiguos también había brillado la luz de la otra vida, como consta en el Génesis (Gen. 37): *Descenderé a mi hijo llorando hasta el sepulcro*; porque así llamaban al término de la presente vida, por lo mismo que todavía no tenían abiertas las puertas del cielo, y así los justos bajaban al limbo. Y en Ezequiel (Ezech. 37) hay una profecía clara de la resurrección futura en aquel campo, que con visión profética contemplaba lleno de huesos. Porque le fué dicho: *¿Crees tú acaso que vivirán estos huesos?* Y sigue: *He aquí, yo haré entrar en vosotros espíritu, y viviréis.* Y en Job (Job 19): *Creo que mi Redentor vive.* Y en los Hechos apostólicos (Act. 23) se hace mención de la opinión de los Saduceos, que niegan la resurrección de los muertos en contra de la creencia que tenía lo restante del

pueblo. Y David (Psalm. 111): *En memoria eterna estará el justo*. Y la Sabiduría (Sap. 5): *Entonces estarán los justos con grande constancia contra aquellos que los angustiaron*. Y de los desgraciados que sufren los castigos se añade: *Viéndolos serán turbados con temor horrendo,* etc. Así, pues, lo que se disputa no es porque aquellos Padres no fueron premiados o castigados más que temporalmente, sino porque, estándoles reservados como a nosotros los premios o castigos eternos, en la ley escrita no se pongan más que los temporales.

Respóndese, pues, con una sola conclusión: Fué conveniente, y muy apropiado a aquel pueblo, ser guiado por aquellas promesas y amenazas. Porque ya probamos en el libro anterior que las leyes obligan a los hombres a su observancia por medio de la esperanza del premio y el miedo del castigo, a la manera de las ciencias especulativas, que llegan al asentimiento de las conclusiones mediante el conocimiento de los principios. Por tanto, debe ser tal la prudencia del legislador, que señale tanto los premios como los castigos según la condición de los ciudadanos; es así que aquel pueblo lo compara San Pablo (ad. Gal.), según lo recordamos en la cuestión anterior, al niño, mientras está bajo la enseñanza del ayo, y la condición natural del niño es estimularse únicamente con los donecillos, que tiene a la vista, porque lo que está lejos no pueden comprenderlo; y del mismo modo se les contiene con el temor de las cosas presentes; luego fué muy conducente que aquella ley, la cual, según se ha dicho, preparaba a aquel pueblo como una imperfección a la perfección del Evangelio, usase de este bajo medio de los premios y castigos. Por lo cual San Pablo (ad. Phi-

lip. 3) exhorta con su ejemplo al pueblo del Evangelio como a hijos ya adelantados en el amor de Dios, y entrados en la herencia, diciendo: *Que olvidando lo que queda atrás, y extendiéndome hacia lo que está delante, prosigo según el fin propuesto al premio de la soberana vocación de Dios en Jesucristo. Y así todos los que somos perfectos vivamos en estos sentimientos*, etc. He aquí por qué en el Exodo (Exod. 3), cuando Dios se apareció a Moisés, a quien enviaba a los ancianos del pueblo, a Egipto, a los cuales había de dar la ley, únicamente les promete conducirlos al reino de los Cananeos, a saber, a una tierra que mana leche y miel. Y Cristo (Matth. 4), dador de la nueva ley, no nos promete otra cosa bajo el reino que el de los cielos. Allí se prometen bienes de la tierra, pero en el Evangelio la vida eterna. Y el Deuteronomio dice: (Deut. 28): *Si oyeses la voz del Señor Dios tuyo, etc., el Señor Dios tuyo te ensalzará sobre todas las gentes que hay sobre la tierra. Y vendrán sobre tí todas estas bendiciones. Serás bendito en la ciudad, y bendito en el campo,* etc. Pero San Mateo (Matth. 5): *Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el reino de los cielos. Bienaventurados los mansos porque ellos poseerán la tierra,* no, ciertamente, la de acá abajo de los Cananeos, que mana leche y miel, sino la de arriba de los ángeles, abundantísima en néctar divino.

Empero a esta razón, que es de la Sagrada Escritura, añadamos otra semejante que brota de la misma raíz. En verdad, no habiéndose de poder apenas creer por los hombres las cosas que Cristo les había de prometer, a causa de su grandeza, puesto que nunca habían podido imaginarlas los hombres, con muy buen acuerdo quiso Dios demostrar su fidelidad en esas cosas temporales,

para asegurarse en nosotros una fe más confiada, cuando después prometiese cosas invisibles. Pues por esta causa permitió que fuese aquel pueblo al destierro de Egipto, a fin de traerlo después de allí a la tierra prometida con perfecta seguridad por medio de innumerables señales y portentos: a saber, no sólo para representar en ellos las promesas futuras de cosas celestiales, sino también para convencer al género humano de cuán fiel era en el cumplimiento de sus promesas. Y por esta causa, a lo que pienso, San Agustín (4 libr. contra Fausto) llama a aquel testamento el viejo, y a éste el nuevo: a saber, no sólo porque aquél precedió a éste, sino también porque sus promesas eran de cosas que se envejecen con el tiempo; y en el nuestro se prometen las que son duraderas por siempre. Semejante es la diferencia entre los castigos de aquella ley y los de la nuestra. Pues consta muchas veces en diferentes lugares, y como elegancia en el Levítico (Levit. 26), en donde después de los premios temporales, a saber, *Si anduviereis en mis preceptos, etc., os daré lluvias a sus tiempos para que la tierra produzca su esquilmo,* y muchas otras cosas por el estilo, añade: *Mas si no me oyereis, os visitaré prontamente con carestía y con un ardor que acabe con vuestros ojos y consuma vuestras almas. En vano sembraréis granos, que serán devorados por vuestros enemigos.* Mas ninguno se engañe tanto sobre este punto que crea que ya allí nadie obraba sino por el miedo a la pena. Porque aquellos santos padres como Moisés y Abraham y los Profetas reverenciaban a Dios con temor filial. Y, por el contrario, muchos en el Evangelio son movidos por el temor servil. Y lo que todavía es más, como nos lo advierte San Pablo (ad. Rom. 1), *muy claramente nos amenaza*

Cristo en el Evangelio con la ira de Dios que se manifiesta del cielo: a saber, *los tormentos del infierno.* Pero hay una diferencia, que allí no amenazaba Dios más que con castigos temporales, mas a nosotros con los eternos. Porque dice Dios por Isaías (Isaí. 1): *Si oyereis, comeréis los bienes de la tierra: mas si no quisiereis, la espada os devorará.* Y Cristo dice: *Irán éstos al suplicio eterno, y los justos a la vida eterna.* Además, aquella ley era toda de temor, por lo cual fué dada en un monte en medio de truenos y relámpagos, lo que exponiéndolo Moisés (Exod. 20), dice: *Dios ha venido a hacer prueba de vosotros, y para que su terror esté en vosotros;* pero nuestra ley amaneció en fuego de amor el día de Pentecostés. La cual diferencia explica en verdad San Pablo a los Hebreos (Hacbr. 12). Y así los que faltaban a aquella ley al punto eran llevados al suplicio, como se ve en la fundición del becerro, o eran entregados a los Filisteos o Babilonios o a otros enemigos de que se servía Dios como vengadores. Por donde dice David (Psal. 77): *Cuando los mataba le buscaban y volvían.* Mas a nosotros (y es digno de notarse) nunca nos ha amenazado Cristo en el Evangelio con un castigo temporal, sino que todos nos los reserva para la otra vida. Por cuyo motivo deberíamos temerlos mucho más crueles que ellos. Pero sobre la diferencia entre ambas leyes trataremos más cuidadosa y largamente en la cuestión 7, donde nos resta hablar de la ley Evangélica.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento que existen tres clases de hombres, distintas respecto del apetito

de cosas temporales. Una es la de los perfectos, que nunca pone los ojos en estos bienes deleznables, sino, despreciándolos enteramente, los tienen fijos en Dios. De cuya clase no era aquel pueblo, si bien algunos, muy pocos, llegaron a este grado, de los cuales dice San Pablo a los Hebreos, que el mundo no era digno. Otra es la clase opuesta de los malos, que ponen su fin en estos bienes deshonestos, y el apetito de éstos dice San Agustín que es el veneno de la caridad, para los .uales, por lo tanto, era peligrosa la ley que prometía cosas temporales. Mas la tercera es el grado medio de los imperfectos, los cuales, a saber, apetecen los bienes temporales de manera que los consideran como camino para gozar de los eternos. Y así es provechoso a éstos tender al amor de Dios atraídos por estas cosas temporales. Pues como se dice en el Salmo (Psalm. 48): *Te alabará cuando le hicieres bien.*

Al segundo se responde, que la excelencia de la ley divina sobre la humana se deduce de que la humana propone premios que han de dar los hombres, y la divina los que ha de dar el mismo Dios. Y, por tanto, da aquéllos a los justos y los quita a los malos, a menos que alguna vez la razón exija lo contrario. Por donde, si registras las historias del antiguo testamento, siempre que aquel pueblo obedecía a Dios y a su ley, nadaba en la abundancia de lo temporal; y al revés, cuando se apartaba de su amistad, al punto experimentaba la oposición del cielo y de los enemigos. Y si a algunos justos, de quienes dice San Pablo (ad. Hebr. 11) que angustiados y afligidos soportaron los males, los probaba con estas adversidades, lo hacía para que les sirvieran de más grande corona. Aunque también a algunos, que exteriormente guardaban la ley, y conocía que

tenían el corazón constantemente apegado a las cosas temporales, según lo de Isaías (Isaí. 9, en San Mateo, 15), *Este pueblo con los labios me honra, mas el corazón de ellos lejos está de mí*, les dejaba en verdad gozar de ellos para mayor condenación suya.

CUESTIÓN 3.ª

Sobre los preceptos morales

(Sanct. Thom. 1. 2., quaest. 100)

ARTÍCULO 1.º

Si todos los preceptos morales pertenecen a la ley natural

Hasta aquí hemos tratado de los preceptos de la ley en general: hora es ya, pues, de bajar a las clases particulares. Y entre éstas ocupan el primero y principal lugar los morales, sobre los cuales entablamos dos cuestiones, a saber: una sobre todos en general, y otra en particular de cada uno. Acerca de ellos, pues, se pregunta lo primero, si todos pertenecen a la ley natural. Y se argumenta por la parte negativa. En primer lugar, en el Eclesiástico, los preceptos morales se llaman la disciplina, pues se dice de ellos (Eccli. 17): *Añadióles la disciplina y dióles en herencia la ley de vida.* Es así que la disciplina, por adquirirse por medio de la doctrina, se divide en oposición a la ley natural, la cual no se aprende, sino que se conoce por instinto natural: luego no todos los preceptos morales son de ley natural.

Segundo. La ley divina es más perfecta que la humana: es así que la ley humana añade a la natural muchas enseñanzas de obras buenas. Por lo que sucede que, siendo el derecho natural el mismo en todos, las leyes humanas, sin embargo, acerca de las costumbres son diferentes en los diversos pueblos: luego fué más conveniente que la ley divina añadiese algunos a los de la ley natural.

Tercero. No sólo la razón natural, sino también la fe sirven para la formación de las costumbres. De aquí que diga San Pablo (ad. Galat. 5): *La fe obra por la caridad;* es así que la fe no cae bajo la ley natural, puesto que está sobre la razón natural: luego no todos los preceptos morales de la ley divina pertenecen a la ley natural.

En contra está lo del Apóstol (ad. Rom. 2): *Las gentes que no tienen ley, naturalmente hacen las cosas de la ley,* en donde se refería a los preceptos morales.

* * *

No se promueve la cuestión presente sólo acerca de los preceptos del Decálogo, sino, en generel, acerca de todos los que se relacionan con las costumbres. A la cual se responde con dos conclusiones. Es la primera: Todos los preceptos morales, no sólo los escritos en el antiguo Testamento, sino también otros, si hay alguno, son de la ley natural. Pruébase la conclusión. Se ha dicho que los preceptos morales se distinguen de los ceremoniales y judiciales en que de suyo, esto es, por su naturaleza, aparte de toda ley positiva, pertenecen a las costumbres. Pues los ceremoniales y los judiciales miran a las costumbres no de suyo, sino porque han

sido determinados por una ley arbitral. Mas la bondad de las costumbres se debe apreciar con relación a la razón natural, que es el principio propio de las acciones humanas. Así como la rectitud de la piedra o de la madera, según que se ajustan a la regla. Es decir, que aquellas costumbres se digan y sean buenas, que concuerdan con la razón, y malas cuando se apartan de ella: es así que el juicio de la razón, tanto el práctico como el especulativo, procede de los principios a las conclusiones; luego se sigue que todos los preceptos morales, ya sean principios, ya conclusiones, son de derecho natural, porque el derecho no es otra cosa que regla.

Segunda conclusión. Los preceptos morales de esta clase son de ley natural en tres grados, según los tres modos diversos de proceder de los mismos primeros principios de la naturaleza. Porque unos son conclusiones, que al momento, casi sin trabajo, sólo con una reflexión pequeña, cualquiera los aprueba o reprueba por medio de los mismos principios universales. Y éstos están en el primer grado, como *Honra a tu padre y a tu madre*, *no matarás, no hurtarás*, y otros así. Porque de aquel principio *haz a los otros lo que quieras para ti*, tomado también esto, asimismo naturalmente claro de suyo, que tú querrías ser honrado de tus hijos, síguese que tú también debes honrar a tus padres. A no ser que prefieras deducir de él, que quien recibe un beneficio debe otro, puesto que el mayor beneficio temporal es el que recibimos de los padres. A su vez de aquél, *no hagas a los otros lo que no quieras para ti*, subsumiendo luego: que no quisieras tú sufrir daño de parte de otros ni en tu persona ni en tus bienes, se sigue: *no matarás, no hurtarás, no cometerás*

adulterio. Y hay otros, que no los alcanza a deducir de pronto de los mismos principios cualquier entendimiento, sino con ayuda de los sabios, a quienes toca considerar las cosas más atentamente. Como aquello del Levítico (Levit. 19): *Levántate delante de cabeza cana, y honra la persona del anciano*. Pues esto no es tan claro como el deber de honrar a los padres. Y aquello del Evangelio: *No digas a tu hermano raca*, lo cual no es tan claro como la prohibición de matar. Pero hay otras, que si bien son conformes a la razón natural, con todo, no puede comprenderlas la razón si no es iluminada por Dios. Y de esta clase son muchas que miran al culto divino: *no harás para ti obra de escultura, no tomarás el nombre de tu Dios en vano*. Pues la razón natural no penetra con entera perfección estas cosas y otras semejantes, sino iluminada por la luz divina. Y para esclarecer un poco más esto, se argumenta en contra primero. Los preceptos morales y judiciales (como se dijo en la cuestión anterior) se derivan también de la ley natural (pues son también conformes a la razón): de otro modo no tendrían ser de ley (según demostraremos en el libro anterior): luego deberían ser colocadas en algún grado de la ley natural.

Además, los preceptos del Decálogo, o se toman como principios generales de la ley natural, o como conclusiones. Lo primero no se puede afirmar, porque (según enseña Santo Tomás) no son más que conclusiones, que nacen de ellos inmediatamente: luego si son conclusiones, ¿cómo se colocan en el primer grado? Asimismo, las cosas que Dios nos enseña sobrenaturales no son de ley natural, ¿por qué, pues, formamos con ellas un tercer grado?

* * *

De lo dicho se colige la respuesta al primer argumento. Porque, si bien los ceremoniales y judiciales vienen de la ley natural, mas no por consecuencia y deducción natural, como las conclusiones de los principios, sino por limitación del género en la especie a voluntad del legislador. Y por eso más bien se ponen en otro orden separado de la ley natural que se colocan en su línea recta. Y por eso no se han sostenido en la ley evangélica como los morales: antes, han sido abolidos.

Sobre el punto del segundo argumento no opinan del mismo modo los Doctores. Pues sobre el tercer libro de las Sentencias (distinc. 37), Escoto y algunos Escolásticos ponen los principios universales de la naturaleza en el primer grado; y las conclusiones, ya de la tabla segunda del Decálogo, ya otras, en el segundo. De la opinión de éstos trataremos más de propósito luego en el art. 8. Pero, entretanto, hay que fijarse bien en la opinión de Santo Tomás, a fin de que nadie se engañe pensando que coloca al Decálogo entre los principios universales, ya que lo pone en el grado primero. Pues los primeros principios evidentes, de suyo no forman grado, sino son raíz y fuente, porque grado es lo mismo que paso; por donde, así como en la línea de la consanguinidad el tronco y la raíz no es grado, sino los hermanos, que por proceder inmediatamente de él están en el primero, así en la ley natural los principios no son grados, sino las consecuencias que provienen de ellos. Y según la distancia de los mismos principios, se distinguen los demás grados. Así, pues, habiendo en el Decálogo dos tablas, colócanse en el primer grado los siete últimos, que están en la segunda tabla; y en el segundo los que están fuera del Decálogo, como son los

preceptos de honrar a los ancianos, y otros que no pertenecen a la justicia. Mas en el tercero están los preceptos de la primera tabla. Y se ponen en el tercer grado, por razón que no son los más dignos y hasta por mismo se les considera más apartados de los principios naturales, porque, debido a su sublimidad, nuestro entendimiento no los deduce fácilmente de ellos si no es ayudado de Dios, así como también necesita en los del grado segundo la enseñanza de los sabios. Distíngue-se, pues, en esto un orden de dignidad y otro de conocimiento. Porque ¿qué más estrechamente conforme a la razón y qué más digno que los preceptos de la primera tabla, puesto que miran al culto del Dios verdadero? Y con todo, por distar mucho del humano conocimiento, no hubo entre los gentiles un crimen más extendido que la maldad de la idolatría. Pues acerca de los otros preceptos de la segunda tabla nunca ha habido equivocación. Y acerca de los que están en el grado segundo, menos que acerca de la primera tabla. Y este es el orden que muy sabiamente pone Santo Tomás por grados.

* * *

Mas preguntará aquí algún lector si todos aquellos grados prohibidos en el Levítico (Levit. 18) pertenecían a la ley moral. Y se responde que estaban prohibidos por ley natural los que subían por línea recta, como: *No descubrirás las vergüenzas de tu madre. Y con la hija, y con la nieta; además con la madrastra, y con la hermana.* Mas otros laterales, como con la hermana de la madre o del padre, con la esposa del hermano, no estaban prohibidos por malos, sino que eran malos por

estar prohibidos en la ley divino-positiva. Por lo tanto, aquéllos, ciertamente, eran los morales, y éstos los judiciales. Y, por consiguiente, estos últimos grados no se hallan prohibidos en el Evangelio; y serían lícitos por la ley natural si la Iglesia por la ley humana no los hubiera prohibido a causa de la fealdad que en sí tienen. Mas sobre esto, más largamente en el artículo octavo al tratar de su dispensa.

Y por aquí están claras las respuestas a los argumentos. Porque se llama a los preceptos morales disciplina porque no son los primeros principios generales evidentes de suyo, sino los que necesitan de alguna aclaración.

Y al segundo se responde que así como las leyes humanas añaden algo a la ley natural, así la divina añadió los ceremoniales y los judiciales. Y al tercero se responde que, aunque la fe sea una luz sobrenatural, con todo, es de necesidad para declarar algunos preceptos naturales, los cuales, si bien se coligen de la ley natural, sin embargo, a causa de su sublimidad, necesitan de la luz sobrenatural para que los conozcan claramente todos los hombres. Por cuyo motivo la fe enumera, entre otros, el artículo de la unidad de Dios, el cual era ya conocido de los sabios por luz natural. De donde se sigue que en aquella afirmación, a saber, que eran preceptos morales los que miran de suyo a las buenas costumbres, la palabra *de suyo* no excluye la luz sobrenatural, sino solamente otra ley positiva, como se ha declarado. Y así, aunque no hubiese ninguna ley positiva, mandaría la ley natural: adorar a un solo Dios, y los demás de la primera tabla. Sin embargo, de no alumbrar a los hombres la luz de la fe, no todos los percibirían con claridad.

Artículo 2.º

Si los preceptos morales de la ley comprenden los actos todos de las virtudes

Síguese que tratemos en el artículo segundo de la suficiencia de los mismos preceptos. Y se arguye que no sean de los actos de todas las virtudes. La observancia de ellos se llama justificación, según aquello del Salmo (Psalm. 118): *Guardaré tus justificaciones;* es así que la justificación es acto de la justicia: luego todos versan acerca de esta sola virtud.

Segundo. Opónese a lo mismo por el mismo nombre de precepto, que significa alguna manera de deuda, pues la deuda no pertenece a ninguna otra virtud más que a la justicia, la cual da a cada uno lo que es suyo.

Y añádese a éstos otro tercero: que la ley (según se ha dicho arriba) se da para el bien común, el cual (como dice Aristóteles, 5, Ethicor.) es objeto de la justicia.

En contra está lo que dice San Agustín: *El pecado no es otra cosa que un dicho o hecho o deseo contra la ley de Dios.* Y San Ambrosio, *que es una transgresión de la ley divina y una desobediencia de los mandamientos celestiales:* es así que los pecados van contra todas las virtudes: luego también los preceptos morales de la ley alcanzan a todas.

* * *

El presente artículo no sólo se ha traído a cuestión para que conste a cuánto se extiende la fuerza de la ley divina, que legisla acerca de todas las virtudes,

sino también para que se conozca su excelencia comparada con las humanas. Se resuelve, pues, con tres conclusiones. Primera: Las leyes humanas únicamente legislan de primer intento sobre los actos de la justicia; y de las demás virtudes nada más que en cuanto se relacionan con la justicia. Esta conclusión quedó demostrada con su argumento propio en la cuestión 5.ª del libro anterior, la cual, sin embargo, se ha de recordar aquí en gracia de la ley divina. Los preceptos, decíamos, de cualquier ley (según se ha declarado antes) tienen relación al bien común. Por lo cual (conforme enseña Aristóteles, 3. Politic.), según son diversos los gobiernos se establecen diversas leyes, a saber: unas en la democracia; otras en la aristocracia, y otras en el reino, porque se proponen el bien común de diferente manera, y la ley divina y la humana ya antes se ha demostrado que se diferencian por el fin. Pues la humana sólo se propone un bien humano, que mira a la paz y amistad entre los hombres; es así que los hombres no mantienen esos pactos de amistad más que por medio de estos deberes externos, que pertenecen a la virtud de la justicia, por la cual se da a cada uno lo que es suyo: luego la ley humana, de primera intención, mira a la virtud de la justicia. Y si manda algo referente a la fortaleza y a la templanza, no es sino en cuanto se ordenan a su bien común. Manda, sí, la fortaleza, no la que necesitas para repeler tus injurias, sino la que necesitas para la guerra, como para que no desertes de tu lugar en la batalla. Manda también moderación en la templanza, mas no para que no seas incontinente contigo o con tu mujer, sino para que no cometas adulterio. Es opinión de Aristóteles (Ethicor. 5, cap. 1), donde dice que las leyes decretan sobre todo, procu-

rando, o el bien común y provecho de todos, o el de los grandes o el de los príncipes, en donde distingue los tres géneros de gobierno.

Segunda conclusión. La ley divina dicta preceptos no sólo sobre los actos de la justicia, sino también por igual sobre las obras de todas las virtudes. Pruébase por la razón contraria. El fin de las leyes divinas no es aquella benevolencia que existe entre los hombres, sino la amistad de éstos con Dios, y por ahí la familiaridad, ya en el tiempo presente, ya en la eternidad venidera: es así que el hombre no se hace amigo de Dios únicamente por las obras de la justicia, como virtud particular, sino también por todas las acciones virtuosas, con las cuales vive el hombre privadamente bien, no ya sólo al exterior, sino también en el interior de su alma, en la cual imprimió Dios su imagen. Luego la ley divina prescribe actos de fortaleza, de templanza, de mansedumbre, etc., no sólo en orden a la justicia entre los hombres, sino también en cuanto embellecen en el mismo hombre la imagen divina. Por lo que manda por igual y directamente, ya las virtudes intelectuales (que son las luces de la razón), ya las morales (que sujetan el apetito a la razón). A saber, primeramente las tres teológicas, fe, esperanza y caridad. Luego, además, las cuatro morales, según lo que en la Sabiduría (Sap. 8) se afirma sobre la misma ley y sabiduría divina. Prescribe la sobriedad y la sabiduría, la justicia y la virtud: no hay cosa en la vida más provechosa a los hombres que ellas.

Tercera conclusión. No propone todas las obras de las virtudes con el mismo rigor en la obligación, sino que miran al orden necesario de la razón, las manda bajo reato de culpa: las demás, empero, que miran a

la mayor perfección y adorno de las virtudes, las inculca en forma de consejo. Como son las que pertenecen al amor de los enemigos, según los Proverbios (Proverbio 25): *Si tu enemigo tuviere hambre, dale de comer.* Y los demás preceptos de la misericordia (cap. 3): *Da a los pobres de las primicias de todos tus frutos.*

Hay, sin embargo, sobre esto dos dudas, aunque pequeñas. A saber, una fundada sobre la diferencia entre la ley humana y la divina. Porque consta, por el contrario, que la divina, no menos que la humana, endereza su principal intención a la justicia. Pues exige, sobre todo, la obediencia, que es una justicia general. Además, cuanto prescribe lo encamina, o a fomentar la justicia particular que existe entre los hombres, o aquella que sujeta el apetito a la razón: luego nunca sale fuera de los términos de la justicia.

* * *

Mas a esto se responde fácilmente, que en esto consiste la diferencia en que la ley humana tiene por fin la justicia como virtud especial, en la cual se funda la sociedad y seguridad humanas; y la ley divina, simplemente la perfección de cada una. Pues la obediencia, que pertenece a la justicia legal, no es fin de la ley, sino virtud, que somete al príncipe los ciudadanos, porque el fin de la ley es hacer buenos a los ciudadapor la obediencia. Y aquella sujeción del apetito a la razón, aunque pertenezca al fin de la ley, porque en ella consiste la perfección humana; sin embargo, como no ordena al hombre a otra, sino a sí mismo, no tiene propiamente razón de justicia, sino (según dice el Filó-

sofo, 5. Ethicor.) metafórica, en cuanto el apetito y la razón del mismo supuesto se consideran como dos.

Pero la otra duda es que no parece que mandara la ley antigua todas las virtudes. Porque (según se lee en San Mateo, 5), comparando Cristo ambas leyes entre sí, dice: *Oisteis que fué dicho a los antiguos no matarás, mas yo os digo que todo aquel que se enoja con su hermano*, etc. Y por eso dijo antes, *si vuestra justicia no fuere mayor que la de los Escribas y Fariseos, no entraréis en el reino de los cielos*. Respóndese, que todo cuanto expresó Cristo en verdadera forma de precepto estaba incluído en la ley antigua, pero los Fariseos eran quienes la oscurecieron. Porque si Cristo prohibió el odio a los enemigos, lo mismo prohibía también el Levítico (Levit. 19), donde se lee: *No aborrezcas a tu hermano en tu corazón.* Y si Cristo reprobó la concupiscencia del corazón, lo mismo estaba escrito en el Exodo (Exod. 20): *No codiciarás la mujer de tu prójimo.*

Al primer argumento, pues, se responde que cuando a los mandamientos divinos se les llama justificaciones, no se toma el nombre de la justicia como virtud particular que tiene lugar entre los hombres, sino de la justicia, cual debió existir entre el hombre y Dios, que es virtud legal y general. A saber, de que debemos tener siempre nuestras propias voluntades conformes con la razón, así como a sus divinos mandatos, del cual modo permaneceremos en su amistad.

Y de igual manera se responde al segundo. Porque, si bien todo precepto lleva consigo alguna forma de deuda, mas no de una deuda de la justicia especial, sino de una deuda, que es de la voluntad a la razón y del hombre a Dios, pues que cuanta obediencia se debe a

la razón, otra tanta se debe a Dios, que es el creador de la razón. Y esta es la obediencia general.

El tercero, por fin, ya está resuelto. Porque, aunque toda ley se enderece al bien común, sin embargo, de una manera procura ese bien la ley humana, y de otra la divina.

Artículo 3.º

Si todos los preceptos morales de la ley antigua se reducen a los diez del Decálogo

Habiendo explicado que la ley antigua dió preceptos sobre los actos de todas las virtudes, y no mencionándose en el Decálogo más que diez preceptos de la justicia, resta que inquiramos si los demás de las otras virtudes se reducen a estos diez. Y se arguye por la parte negativa. Los primeros, cabezas de todos, según leemos en San Mateo (Matth. 22), son: *Amarás al Señor tu Dios y amarás a tu prójimo:* es así que éstos no se hallan en el Decálogo, ni parece que se puedan reducir a él: luego no todos se reducen al mismo.

Segundo. El tercer mandamiento, *Acuérdate de santificar el día del sábado, es ceremonial:* es así que los morales no se reducen a los ceremoniales, sino más bien al contrario, pues los morales son conclusiones de la ley natural, y los ceremoniales no: luego no todos se reducen al Decálogo.

Tercero. Los preceptos morales no sólo versan sobre los actos de la justicia, sino que se extienden además a las otras virtudes, que tocan a las costumbres: es así que en el Decálogo no hay más que preceptos de la justicia: luego no todos se reducen a él.

En contra está la glosa sobre aquello de San Mateo (Matth. 5): *Bienaventurados sois cuando os maldijeren los hombres*, la cual dice que Moisés, que presentó diez mandamientos, después los explicó por partes.

* * *

Esta cuestión se explicará con más claridad más adelante en el art. 11, donde se tratará en particular del número de los otros preceptos; ahora, pues, sólo se concreta, en general, a dos conclusiones:

La primera es la diferencia entre el Decálogo y los demás preceptos: consiste principalmente en que aquellos diez los escribió Dios por ministerio de los ángeles, como se ha dicho, en tablas a Moisés; y los otros los dió por Moisés. Merece, pues, considerarse con reflexión la diferencia de que el hombre recibió únicamente el Decálogo de solo Dios; mas los otros preceptos de los hombres. Y era muy conforme a la razón, que, como autor de la naturaleza, enseñase aquéllos solamente, que, o saca la razón natural con una muy poca reflexión de los primeros principios de la naturaleza, o son conocidos al momento por la fe infusa, de los cuales éstos se hallan en la tabla primera; y aquéllos en la segunda, como se verá después. Y como la justicia es la virtud que más se extiende entre todas, el Decálogo entero se dedica a explicar esa virtud. Por lo cual pasó por alto dos clases de preceptos. A saber, los que había fijado en nuestras almas como principios evidentes de suyo, pues éstos no necesitaban otra nueva publicación, como *no hagas a los otros*, etc. Luego, los que necesitan una indagación más diligente de los

sabios. Los cuales, a saber, dejó al cuidado de Moisés, y en adelante de otros sabios el enseñarlos.

De aquí, por consiguiente, se colige la segunda conclusión, a saber, que todos se reducen al Decálogo. Porque aquellos principios generales se contienen en el Decálogo, como los principios en las conclusiones próximas, pues que *No matarás, no hurtarás,* etc., no es otro que *no hagas a los otros lo que no quieras para ti.* Y los demás se contienen en el Decálogo mismo, como las conclusiones en sus principios. Como aquello del Levítico (Levit. 19): *Levántate delante de cabeza cana*; en principio se encierra en aquello de *Honra a los padres*, etc. *No fornicarás*, en el otro: *No cometerás adulterio*. Y aquello: *No darás prestado*, en lo otro: *No hurtarás*. Sin embargo, como éstos se han de explanar más clara y copiosamente en el art. 11, aplazamos los demás hasta allí.

* * *

Respóndese, pues, al primer argumento que esos principios sobre el amor de Dios y del prójimo no están puestos expresamente en el Decálogo, porque no necesitaban de ninguna publicación, por ser evidentes de suyo; y el Decálogo fué su explicación, porque el otro se conoce al punto por la fe, como se verá más claro en el artículo siguiente. Porque al confesar uno que hay Dios, en la misma confesión sabe de ciencia cierta que se le ha de amar por sí. Ni puede haber otra cosa alguna más claramente conforme a la razón. Sin embargo, como la manera de amarle, siendo cosa sobrenatural, no esté clara para todos los hombres, lo expresó en los preceptos de la tabla primera, a los

cuales preceptos, por tanto, se reduce como el principio encerrado en sus conclusiones. Y de igual manera el segundo, sobre el amor al prójimo, se reduce a los preceptos de la segunda tabla.

Al argumento segundo ya se ha dicho antes, que el precepto de santificar las fiestas, en general, a saber, que destinemos algún tiempo a la meditación de las cosas divinas, no es ceremonial, sino natural, pero que en particular es ceremonial.

Asimismo está explicada la respuesta al tercero. Ciertamente, conteniendo el Decálogo solo aquellos preceptos que Dios estableció por sí mismo: mas no conviniendo que Él manifestará mas que las conclusiones claras, y llevando consigo todo precepto alguna especie de deuda, la cual especie es más patente en la virtud de la justicia, y en las otras más oculta: síguese que el Decálogo comprenda sólo aquellos preceptos que tocan a la justicia. Y los otros sobre la fortaleza, la templanza y demás, en cuanto contienen alguna especie de deuda, se reducen al mismo Decálogo.

Artículo 4.°

Si están convenientemente distribuídos los preceptos del Decálogo

Después de los tres artículos anteriores, tratando sobre los preceptos morales, en general, vengamos ya al Decálogo en particular. Sobre la disposición de los cuales pónense otros cuatro, a saber, sobre su distinción, su número, su orden y sobre la manera de su entrega. Pregúntase, pues, si los preceptos del Decálogo, según están en el Exodo (Exod. 26), están conve-

nientemente separados en tres de la primera tabla y siete de la segunda. Y se arguye por la parte negativa. La fe, que es un hábito del entendimiento, y la latría, que es la adoración de la religión, son dos virtudes distintas: luego son distintos los preceptos de la fe y de la latría. Como aquél, *No tendrás dioses ajenos delante de mí*, pertenece a la fe: y el que se añade: *No harás obra de escultura,* mira a la latria. De lo cual se seguiría que son cuatro los de la primera tabla.

Segundo. Esta primera frase, *Yo soy el señor tu Dios*, es afirmativa. Y la que sigue, *No tendrás dioses ajenos delante de mí*, es negativa: es así que los preceptos afirmativos se distinguen de los negativos: luego son dos, y, por tanto, resultarán cuatro de la primera tabla, a saber, añadiendo los otros dos, *No jurarás en vano por él,* y *Santificarás el día de sábado*.

Tercero. El Apóstol (ad. Rom. 7) no señala más que una concupiscencia, diciendo: *No conocería la concupiscencia si la ley no dijera no codiciarás*: luego es única la prohibición de la concupiscencia, y, por tanto, no debe distinguirse en una de la mujer ajena y otra de las demás cosas.

En contra está la autoridad de San Agustín sobre el mismo lugar del Exodo, quien distingue tres preceptos en la primera tabla y siete en la segunda.

* * *

Acerca de los preceptos del Decálogo nadie puede negar que son diez, según reza claramente el mismo nombre. Por eso acerca de esto es unánime la opinión de todos. Igualmente afirman con el mismo consentimiento, que en la primera tabla se escribieron los pre-

ceptos pertenecientes al amor y culto de Dios; y en la segunda los que contienen distintamente el amor al prójimo. Mas cuantos sean, tanto éstos como aquéllos, no consta con tanta unanimidad entre todos. Pues hay tres opiniones. La primera, de Esiquio, sobre aquello del Levítico (Levit. 26): *Por manera que diez mujeres cuezan panes en un solo horno,* el cual pone cuatro en la primera tabla y seis en la segunda, de modo que el primero sea aquel afirmativo: *Yo soy el Señor tu Dios;* el segundo: *No tendrás dioses ajenos delante de mí.* Asimismo San Jerónimo sobre aquello de Oseas (Oseae. 10), *Cuando serán castigados por sus dos maldades*, separó de igual manera estos dos preceptos. Pone el tercero Esiquio: *No harás para tí obra de escultura;* y el cuarto: *No tomarás el nombre del Señor tu Dios en vano.* Mas aquél de la observancia del Sábado, incluído allí, no cree que deba contarse entre los preceptos, ni que se haya de entender a la letra, porque, habiéndose cambiado entre los cristianos por el día del domingo, no lo cuenta entre los preceptos morales, porque éstos han permanecido inmutables. Pero dice que se entiende según el espíritu: que no hagamos jamás obra alguna de este mundo. Y en los preceptos de la segunda tabla, el noveno y el décimo los reduce a uno solo. Por tanto no pone más que seis.

La segunda opinión es de Orígenes sobre el mismo lugar, quien distingue asimismo cuatro de la primera tabla, mas con alguna diferencia de Esiquio. Porque aquel, *Yo soy el Señor Dios tuyo,* no lo pone como precepto distinto, sino lo toma por uno con el siguiente: *No tendrás dioses ajenos;* tiene por segundo a este: *No harás escultura*, y por tercero: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano,* y, finalmente, por cuarto:

Acuérdate de santificar el día del Sábado. Y los otros seis vese obligado a contarlos como Esiquio.

Mas no obstante eso, establécese la tercera conclusión, que es de San Agustín, sobre el mismo lugar. Los preceptos del Decálogo se distinguen en tres de la primera tabla y siete de la segunda. Sin embargo, para más clara inteligencia de esto, hase de advertir que la primera noticia de las dos tablas se tiene en el Exodo (Exod. 31), en donde, después de referir los preceptos que Dios entregó a Moisés en el monte, se añade: *Y concluídas semejantes pláticas en el monte Sinaí, dió el Señor a Moisés las dos tablas del testimonio, que eran de piedra, escritas con el dedo de Dios.* Donde ni se las llama primera y segunda, ni se menciona qué había escrito en cada una. Y el testimonio de los Hebreos es que en cada una había escritos cinco preceptos. Porque es opinión de Josefo, muy versado en la ley (lib. 3. *antiquit.,* cap. 6): Allí dice que en cada una hay escritas cinco palabras, a saber: en una cuatro sobre el amor a Dios, porque separa en dos: *Yo soy el Señor Dios tuyo*, y *No harás escultura*, de quien tomaron esa opinión Orígenes y después San Jerónimo. Y en la misma tabla primera pone el quinto mandamiento sobre la honra que se ha de profesar a los padres. Acaso porque, como Dios sea de quien dimana toda paternidad, quiso que honrásemos a nuestros padres como a Él. Y es muy verosímil que estuvieran así distribuídos por igual los preceptos, porque las tablas eran iguales. Y hay una conjetura, no pequeña, de que en la segunda tabla no había más que cinco negativos: *No adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás.* Pues estos únicos menciona expresamente San Pablo (ad. Rom. 13), cuando dice:

Todos éstos se comprenden sumariamente en aquella palabra: *Amarás a tu prójimo como a tí mismo.* Pues lo que añade: *Y si hay algún otro mandamiento,* no lo trajo más que por los que se hallan fuera del Decálogo. Mas como estos dos órdenes se dividen en dos capítulos, del amor a Dios y al prójimo, atendiendo otros Padres no tanto al número, cuanto al misterio, llaman primera tabla a los que se refieren al amor a Dios; y a los que al amor al prójimo, segunda. Luego también hay que recordar que el primer precepto tiene en el Exodo tres miembros. A saber: *Yo soy el Señor tu Dios; No tendrás Dioses ajenos delante de mí; No harás para tí obra de escultura.* Y esto dió ocasión para opinar sobre el mismo de diferentes maneras.

Anotado, pues, todo esto, y puesto que la conclusión sentada tiene dos miembros, se prueba que en la primera tabla sólo hay tres preceptos. Primeramente, Esiquio, con demasiada precipitación, arrancó del número del Decálogo el precepto de observar el sábado. Lo primero, porque, habiéndose escrito allí los demás en sentido literal, como pertenecientes a las costumbres, es absurdo que aquél sólo se había mezclado en sentido espiritual, siendo así que todos están dispuestos en la misma serie. Luego, que, instruyéndose a los hombres en aquella tabla sobre el culto divino, estaría mutilada si no determinase algún tiempo para ese mismo culto divino, que explica aquel precepto. Además que, siendo esa la explicación de la ley natural, y no habiendo ninguno de los hombres que no consagrase en determinados días en honor de sus dioses, era necesario que Dios explicase a su pueblo la fiesta y la manera de guardarla. Añádase que el sentido espiritual de apartarse de los pecados hacía allí muy poco al caso, sobre

lo cual más largamente hablaremos en la cuestión siguiente. Y el argumento en contra ya está resuelto arriba en otro semejante. En verdad, como el precepto del culto divino es moral, y el rito en particular es ceremonial, resulta que el guardar un día de fiesta es moral, pero que sea este o aquel día toca a la ley eclesiástica.

San Agustín argumenta, contra la opinión de Orígenes, que es lo mismo adorar a un solo Dios y no tener dioses ajenos. Porque, no pudiendo nadie servir a dos señores, adorar a un Dios se toma con exclusión. Y lo que se añade, *No harás para tí obra de escultura,* explica con más precisión lo que había dicho: *No tendrás dioses ajenos.* Porque hacer obra de escultura no está prohibido sino en cuanto es pecado de idolatría; pues en el Exodo (Exod. 25) se mandaban colocar en el templo estatuas de Serafines. Por tanto, como todo eso sea un solo precepto, y el segundo, *No tomarás el nombre de tu Dios en vano*, y el tercero, *Acuérdate del día de Sábado*, resulta que según la Trinidad de personas, son también tres los preceptos de esa tabla. De nuevo arguye, con razón, que la prohibición de desear la mujer ajena es diversa de la otra de codiciar las cosas de otro; pues, conforme al principio peripatético, los actos se distinguen por los objetos: y es patente que el uso de la mujer es diverso objeto de la posesión de las cosas, porque el uno pertenece a la lujuria, y el otro a la avaricia.

No obstante estas afirmaciones, hacen dudar los argumentos presentados al comienzo de la cuestión. Porque el primero es a favor de los que opinan que son dos preceptos *No tendrás dioses ajenos* y *No harás obra de escultura.* Porque el primero parece de la fe, y el segundo de la latría. A lo cual no responde tan

claramente Santo Tomás. Pues dice que no era necesario que se declarase en el Decálogo el precepto de la fe, porque se presupone como principio. Así como se ha dicho en el artículo precedente del precepto general del amor. Por lo cual dice San Pablo (ad. Hebr. 2): *Es necesario que el que se llega a Dios crea que hay Dios*. Por tanto, no necesitaba una nueva promulgación; pero convino añadir el precepto de la latría, que es declaración de la fe. Sin embargo, no explica si ese precepto es negativo o afirmativo. Y por eso, en verdad, su solución parece mutilada. Porque más abajo, en el artículo séptimo, respondiendo a la primera objeción, sólo reconoce un precedente afirmativo, entre los de la primera tabla, el de la santificación del Sábado, insinuando que los dos primeros son negativos; y, sin embargo, en la fórmula común de la Iglesia el primer precepto es: *Adorarás a un solo Dios*. Así, pues, se ha de tomar el pensamiento del mismo Santo Doctor, el cual opino ser muy verdadero. A saber: que de aquellos tres miembros del primer precepto, el que está al frente, *El Señor tu Dios, es uno*, no es precepto moral, sino verdad de fe, que debe confesar todo el que se acerca a Él. Por lo cual, como los que reciben la ley de Dios ya por lo mismo se declaran súbditos suyos, deben presuponer la confesión de fe, según dice San Pablo. Y esto es lo que llama Santo Tomás presuponer la fe antes del Decálogo. Y el segundo, a saber, *No tendrás dioses ajenos,* aunque sea manifestación de la misma fe, pertenece, sin embargo, a la latría y al culto. Así, pues, si bien Santo Tomás propuso en el argumento los dos, *No tendrás dioses ajenos* y *No harás para ti obra de escultura,* como si el primero perteneciera a la fe y el segundo a la latría, sin embargo, su

respuesta es negando esa distinción. Y más aún, piensa que el primer mandamiento del Decálogo pertenece a la latría, y el segundo no es más que su explicación.

Mas arguyes: Luego según él no hay ningún precepto sobre la fe, puesto que lo excluye del Decálogo. Niégase la consecuencia: antes al contrario lo afirma expresamente en la 2. 2. q. 1., art. 7. Y también aquí; pero dice que el tal mandamiento no está dentro del Decálogo, sino que es su preámbulo, como el precepto del amor. Al cual precepto estaban obligados también los antiguos, y hasta todos los de la ley natural, también en cuanto a aquella fe, que dice San Pablo, que *hay Dios y que es renumerador*.

Por donde se sigue, que el primer precepto del Decálogo está en forma negativa; pero comprendiendo la afirmación, según dice luego en la resolución del segundo. Por lo cual no fué necesario separarlos los dos, así como: *Honra al padre y a la madre*, etc., *No matarás*. Y así, no repugna que también se proponga afirmativamente: *Adorarás un solo Dios*. Aunque el estudio de este particular lo reanudaremos en la cuestión siguiente.

Artículo 5.°

Si es conveniente el número de los mandamientos del Decálogo

En el artículo precedente se ha tratado sólo acerca de la distinción de los preceptos de la primera y segunda tabla; y así ahora síguese que tratemos sobre su número, a saber, si fué conveniente el de diez. Y se arguye por la parte negativa. *Pecado*, según se vió

claro arriba por la definición de San Ambrosio y la de San Agustín, es la transgresión de la ley divina; es así que el pecado es de tres formas, a saber, los que se hacen o contra Dios, o contra el prójimo, o contra sí mismo: luego, no existiendo en el Decálogo ningún mandamiento de la tercera clase, esto es, con el que el hombre se las componga consigo mismo, está falto (truncado).

Segundo. También aparece falto en el tercer mandamiento de la primera tabla: puesto que entre tantas numerosas solemnidades y sacrificios como se celebraban en honra de Dios, no hace mención más que del Sábado. Y el mismo argumento se hace contra el segundo, en el que sólo se previene, que no se tome el nombre de Dios en vano, siendo así que además del perjurio se dan a cada paso blasfemias, y doctrinas falsas, con las cuales se injuria a Dios. Y cosa muy parecida se objeta contra el cuarto precepto. Porque cada uno tiene obligación de amar por ley natural, no sólo a los padres, sino también a los hijos, y a los demás unidos a él por la sangre o por cualquiera otra relación; luego siendo, como dice San Pablo (1. ad Timoth. 1), la caridad, el fin del mandamiento, debieron darse preceptos especiales sobre cada una de estas relaciones.

Tercero. Cualquiera clase de pecado se comete antes con el corazón que con la obra. Porque, según dice Cristo: *Del corazón salen los malos pensamientos, los adulterios*, etc.; es así que en la fornicación y el hurto, además de hacerlo después de la prohibición de las obras, *No fornicarás, no hurtarás,* se expresan los pecados de corazón, *No codiciarás los bienes de tu prójimo*, etc., *No codiciarás la mujer de tu prójimo;* lue-

go la misma regla debió observarse también en los demás.

Cuarto, finalmente. El apetito sensitivo se divide en irascible y concupiscible, de los cuales ambos son el asiento de los afectos desordenados: luego así como el concupiscible es refrenado con preceptos especiales, lo mismo debió refrenarse al irascible.

En contra está lo del Deuteronomio (Deut. 4): *Y os mostró su pacto, que mandó que observárais, y las diez palabras, que escribió en dos tablas de piedra.* Las cuales, ciertamente, son diez exactas.

* * *

La cuestión es muy fácil: traída únicamente para resolver las dudas de los argumentos. Es, pues, la conclusión. Fué muy conveniente el número del Decálago, lo cual no sólo se evidencia por la razón general, de que las obras de Dios son perfectas, sino también por razones especiales, tomadas del fin de la ley. Porque se ha dicho que el fin de la ley divina es instruir al hombre, no sólo en orden a Dios, sino además en relación con los prójimos. Y a Dios le debemos primeramente fidelidad; la cual consiste en que no demos a otro más que a El el honor, que le debemos; y esto se previene en el primer precepto: *No tendrás Dioses ajenos.* Además le debemos reverencia: la cual consiste en que no le injuriemos en forma alguna; y esto se previene en el precepto segundo: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano.* Fuera de esto, a causa de los beneficios, que nos ha hecho a manos llenas, le debemos obediencia y servidumbre. A saber, que cercenemos algún tiempo, para dedicarlo a la consideración de El, sobre lo cual

nos amonesta el tercer precepto. Y como el primero entre todos estos beneficios fué el de la creación, fué designado el día del sábado, en el cual, terminada aquella obra, descansó Dios.

Mas la relación de hombre a hombre es o particular o general. La deuda particular y la más notable de todas, es la que tienen los hijos de obedecer a los padres, de quienes recibieron despuésde Dios, la vida, que es el fundamento de todos los bienes. Y por eso, a seguida del tercero, sobre la servidumbre que se debe a Dios, síguese el cuarto sobre la honra debida a los padres. Tanto que, según decíamos de él antes, no es inverosímil que estuviese escrito en la primera tabla.

Mas respecto de la generalidad de los otros hombres tiene el hombre una relación general, pues que es su compañero por ley natural, y está obligado con ellos igualmente a no causarles daño alguno ni de obra ni de palabra, ni de deseo. Y de obra le causa daño primeramente uno a otro en su propia persona, quitándole la vida, que es el mayor de todos los bienes temporales; y esto, por tanto, se prohibe en el quinto precepto: *No matarás*, en el cual se prohibe toda lesión corporal. Segundo, en una persona allegada suya; lo que se prohibe en el texto: *No adulterarás*. Tercero, en los bienes exteriores, lo que se prohibe en el séptimo: *No hurtarás*. Y de palabra causa daño el que mancha la reputación del ciudadano, lo cual se prohibe en todas partes por el octavo precepto: *No dirás contra tu prójimo falso testimonio*. Mas de deseo es uno injusto con otro por la concupiscencia, ya la que pertenece a la lujuria, la cual se refrena con el precepto noveno, completando al sexto: *No codiciarás la mujer de tu prójimo*; o por la avaricia, la cual finalmente, se prohibe

por el décimo precepto: *No codiciarás los bienes de tu prójimo*. Pues se dan tales deseos injustos; puesto que son el principio de las obras externas, según la palabra de Cristo: *Del corazón salen los pensamientos malos, los adulterios*, etc. Y, como advierte muy acertadamente Santo Tomás, nótanse estos tres grados en los preceptos de la primera tabla. Pues lo primero: *No harás para tí obra de escultura,* prohibe la obra exterior. *No tomarás el nombre de tu Dios en vano*, el atrevimiento de la boca; y, *Acuérdate del día del Sábado*, tiene por fin la contemplación interna de la mente. Y puesto que veremos luego en el art. 11, cómo se reducen a estos diez otros preceptos, y en la cuestión siguiente hase de volver a tratar más ampliamente sobre cada uno de ellos; baste haber dado aquí como un resumen de todo, casi con las mismas palabras de Santo Tomás.

* * *

Al primer argumento, pues, en el que se duda, por qué no se ha puesto ningún precepto en el Decálogo sobre las virtudes, que relacionan (ordenan) al hombre en especial consigo mismo; sino solamente los que allí se expresan relativos a la justicia, con la cual se conserva la sociedad humana; la primera respuesta de Santo Tomás, y ésta de dos maneras, es que, refiriéndose todos los preceptos al amor, convenía absolutamente expresar aquéllos, que no veía clara la razón oscurecida: mas el amor de sí mismo nadie de los mortales desconoció jamás: tan connatural es, que todo ser se ame a sí mismo y se conserve por todos los modos. O por acaso que, mandándose al hombre en el Decálo-

go amar a Dios y al prójimo, con eso se manda con bastante claridad el amor de cada uno a sí mismo. Pues el amor ordenado del hombre a sí mismo está en guardar el orden a Dios y al prójimo. Porque quien ama a Dios, sofoca en sí todas las pasiones, ya las del apetito concupiscible, ya las del irascible, con las cuales se perturba la razón, que nos mantiene sumisos a Dios. Sin embargo, la segunda respuesta es más plausible. A saber, que el Decálogo, según dijimos antes, se distingue de los demás preceptos en que nos lo enseñó Dios por sí mismo; conforme a aquello del Deuteronomio (Deut. 10): *Y escribió en las tablas conforme a lo que antes había escrito, las diez palabras, que os habló el Señor;* y convino que Dios, como autor de la Naturaleza, nos enseñara por sí directamente las cosas, que al punto se dejan ver de la mente humana por la luz natural, cuando esa luz no se halla rodeada de tinieblas; por donde, como todo precepto, tiene razón de deuda; y la condición de deuda mira a la justicia, que es del hombre a Dios o a otro hombre (pues la justicia es respecto de otro), fué convenientísimo que Dios nos determinase en el Decálogo solamente los preceptos de justicia, que son las inmediatas conclusiones de la Naturaleza. Porque la condición de deuda del hombre para consigo mismo no es tan clara a la luz natural. Pues a primera vista puede parecer a cualquiera que el hombre tiene absoluta y libre potestad en las cosas que se ordenan a él mismo; y por eso Dios encomendó a Moisés y a los otros sabios que enseñasen a los mortales los preceptos de la virtud de la fortaleza y de la templanza, que regulan las costumbres del hombre respecto de sí mismo, instruyéndoles, ciertamente, sobre aquellas cosas, que exclusivamente se debe cada uno así mismo.

Al segundo se responde del mismo modo, que no fué conveniente, que Dios determinase todas los particularidades, sino en los puntos principales; y a la santificación del Sábado se reducen las observancias de todas las solemnidades. Porque todas estaban instituídas o bien en memoria de algún beneficio recibido o bien en figura de otro venidero. Y el principal de los recibidos fué la creación del mundo, la cual se recuerda por el Sábado: y entre los futuros es el más señalado el descanso de la mente en Dios, el cual se consigue en la vida presente por la gracia y en la futura por la gloria, según aquello de Isaías (Isai 58): *Si apartares del Sábado tu pie y llamares al Sábado delicado y santo para gloria del Señor:* y estas cosas se figuraban en el descanso del Sábado. Y las demás, como la celebración de la Pascua, que era una conmemoración del beneficio de la salida del pueblo de Egipto, y figura de la futura pasión de Cristo, y todas por el estilo se referían a esta clase. Y respóndese igualmente al otro miembro, que en la prohibición de tomar el nombre de Dios en vano se comprenden todos los demás vicios, ya de doctrinas falsas, ya de blasfemias. Y de manera semejante se responde después al miembro tercero del mismo argumento, que todas las otras deudas de amor se contienen de alguna manera en el cuarto precepto. Por que se ha declarado, por qué se contienen sólo en el Decálogo los preceptos que ostentan una condición manifiesta de deuda. Y que el hombre no cause daño a nadie es un deber muy claro: y por eso los daños quedan prohibidos en general con seis preceptos, a saber: que nadie los cause a otro. Sin embargo, que uno dé algo a otro como deuda, no es tan claro por luz natural, sino solamente lo que deben los hijos a los padres por la ley de la generación o por mo-

tivo de crianza y educación. Por lo cual Dios lo expresó en el Decálogo. Pero los demás beneficios que se deben por otros parentescos y uniones naturales, encargó que los explicaran Moisés y los otros sabios, según se ha dicho arriba. Como lo que los padres deben a los hijos: la cual manera de deuda no es en verdad como si hubiesen recibido algo de ellos, sino en cuanto son partes de ellos, y amándose a sí mismos aman a sus descendientes, según dice Aristóteles (8. Ethic). Pero de estas reducciones de otros preceptos al Decálogo trataremos en artículo 11.

Y al tercero se responde que, si una obra se reprueba por cualquier prohibición, a la vez se prohibe también su deseo; no obstante hay alguna diferencia; porque en lo que a la misma naturaleza horroriza, como el homicidio y la falsedad, puesto que el deseo de esto no es de suyo agradable, sino solo a causa de otras pasiones, como por la venganza o la avaricia, fue suficiente prohibir la misma obra. Mas en lo que es grato al sentido, como los deleites sensuales y la abundancia de bienes, puesto que el deseo de ellos por sí mismo causa deleite, convino prohibir no solamente las obras, sino también por seperado el deseo, porque hay dificultad especial en vencerlo: pero sobre esto hablaremos de nuevo en la cuestión próxima.

Al cuarto finalmente se responde, que como de las pasiones del apetito concupiscible nacen las que hay en el irascible, porque del amor de aquello que nos halaga nace el repeler los contrarios, calmado el concupiscible no fué ya necesaria ninguna otra prohibición del irascible.

Artículo 6.º

Si los preceptos del Decálogo están colocados con su debido orden

Después de la distinción y número de los preceptos síguese tratar sobre su orden, si fué claro. Argúyese, pues, por la parte negativa.

Primero: que comenzado nuestro conocimiento por el sentido, y siendo el amor al prójimo más cercano al sentido que el amor a Dios, según aquello (S. Joan. 4): *Quien no ama a su hermano a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios a quien no ve?*; la tabla segunda, que mira al amor del prójimo, debió anteponerse a la primera, que pertenece al amor de Dios. Luego, que como con los preceptos negativos se prohiben los males, y con los afirmativos se mandan los bienes, y según la naturaleza (como dice Boecio en el *comment. praedicam.*), antes se han de extirpar los vicios que se impriman las virtudes, según aquello del Salmo (Psalm. 36): *Apártate de lo malo y haz lo bueno*, y aquello de Isaías (Isai 1): *Cesad de obrar perversamente; aprended a hacer bien:* por lo cual dijo también el Poeta: *La primera virtud es huir del vicio:* síguese que los preceptos negativos debían anteponerse a los afirmativos. Y asímismo los preceptos que prohiben los deseos del corazón a los que apartan las manos de las obras: puesto que el principio de las obras es el corazón.

En contra está, que el orden del Decálogo fué determinación de Dios, cuyas obras, según dice el Apóstol (ad Rom. 13), son ordenadas.

* * *

La cuestión es muy fácil, y además digna de saberse, a la cual se responde con cuatro conclusiones: la primera es: el orden de los mandamientos exigía que ordenasen primeramente a los hombres respecto de Dios, antes de ordenarlos a ellos mutuamente entre sí. Se prueba por el fundamento establecido antes, a saber: que el Decálogo debía contener únicamente aquellos mandatos, que se conocen por la luz natural. De lo cual se deduce deseguida que con el mismo orden en que cada uno está más próximo a la razón y sus contrarios más distantes de ella, con ese mismo debían ponerse los primeros en la lista: es así que el fin último de nuestras acciones es el primero de todos que se presenta a la razón, y el pecado contra él es más grave que el contra los medios: luego resulta que los preceptos con que nos sometemos inmediatamente a Dios, que es nuestro fin, deben ocupar el primer lugar. Cuales son ciertamente los tres de la primera tabla. Y confírmase por la analogía tomada del ejército. Porque antes deben ordenarse los soldados con relación al Príncipe, que entre sí: pues también se falta más gravemente contra él, que si un soldado falta a otro.

Segunda conclusión: Entre los preceptos de la tabla primera debió ser el primero el que mira a la latría, esto es, al culto del Dios único: el segundo, el con que se le da adoración: y asimismo el tercero, el con que se le protesta servidumbre. Porque el primer fundamento y la base de la milicia es, que por la palabra dada y confirmada con juramento sesirva como soldado sólo al Príncipe, renunciando a todo pacto e inteligencia con sus enemigos. Por lo cual sería el más grave de todos los delitos si faltando a su palabra se pasase a los enemigos. Por tanto, el primer precepto es *que no tenga-*

mos dioses ajenos. Y el siguiente a éste, sobre la adoración, que se debe sólo a Dios; y el tercero de la servidumbre que se le ha de prestar. Porque peca más gravemente contra el honor del Príncipe quien le injuria a él que quién no le obedece. Por lo cual el precepto segundo es, *que no se tome el nombre de Dios en vano:* y por fin, el tercero, *que celebremos sus Sábados.*

Tercera conclusión: De los preceptos, con que los hombres se unen entre sí por amistad, debió ser el primero el que manda honrar a los padres. La razón ya se ha tocado antes. A saber, que si bien *nadie debe hacer daño a otro;* pero no todos deben hacer beneficios a todos, sino sólo a los padres. Por lo cual la razón de deuda, que hay en todo precepto, es más manifiesta respecto de los padres, y, por lo tanto, ese precepto debió anteponerse a los demás negativos.

Cuarta conclusión: En la lista de los negativos debió guardarse el orden que existe entre la gravedad de los males, que se prohiben con ellos: y más gravemente daña el hombre con la obra que con la palabra, y con la palabra más que con el deseo. Y con la obra, mucho más cuando se quita la vida, que es el mayor de todos los bienes temporales. Luego después, si se daña en una persona unida porque se quita la certidumbre de la prole: y en tercer lugar, si padece pérdida de los intereses. Y por eso con el quinto se prohibe el homicidio, y con el sexto el adulterio, y con séptimo el hurto, y con el octavo el falso testimonio; mas con el noveno el deseo del lecho ajeno, y con el décimo la codicia de los bienes ajenos. De los cuales se tratará separadamente en la cuestión próxima.

Al primer argumento se responde, pues, que, si bien

por el sentido nos es más conocido el amor al prójimo, que el amor a Dios, con todo al contrario éste es la razón y causa de aquél: y la lista de los preceptos debió seguir el orden de dignidad.

Y de la misma manera se responde al segundo, que, si bien acerca de una misma materia y en cuanto a la ejecución antes se ha de apartar de los vicios, que obrar virtuosamente, ni puede engendrarse un hábito virtuoso sin dejar el vicioso; sin embargo, en la intención del legislador, primero se presenta la virtud, por la cual se corrigen los vicios; y por tanto, también en la misma materia debieron anteponerse por orden de dignidad los preceptos de las virtudes a las prohibiciones de los vicios contrarios. Pero además, cuando se establecen preceptos sobre diversas materias, debe preferirse el más excelente: y la materia del precepto sobre honrar a los padres es diferente de aquellas que se contienen en los preceptos negativos, y más excelente, y por tanto, fué preferida por su importancia.

Mas al tercero se responde, que, si bien los pecados de pensamiento son causa de los de obra, y por tanto, primeros en la ejecución, sin embargo, como las obras pecan más gravemente, se ofrece antes a la razón la prohibición de ellos.

Artículo 7.°

Si los preceptos del Decálogo están redactados en forma conveniente

Finalmente, en este art. 7.° se trata de la forma y tenor de los preceptos, a saber, si es clara y propia la manera de redactarlos. Y se arguye por la parte negativa. Con los preceptos afirmativos nos disponemos

a ejercitar las virtudes, y con los negativos a evitar los vicios: es así que en cualquier materia el vicio se opone a la virtud; luego en cualquiera se debieron duplicar los preceptos afirmativos y negativos; a saber, que no nos mandasen únicamente no matar, sino también mirar por la vida del prójimo, y así lo mismo en otros.

Segundo: Fundándose toda ley en la razón, no había motivo para añadir la razón del precepto solamente en el primero y tercero, sino que debió añadirse a todos igualmente.

Tercero: Siendo la observancia de los preceptos merecimiento de los premios, no había causa alguna para proponerlos sólo al primero y al cuarto.

Cuarto: También la pena, según se ha dicho, es causa de que se observase la ley: mayormente entre los antiguos, puesto que aquel Testamento era la ley del temor: luego debió añadirse a todos el recuerdo del castigo; el cual se ha mencionado únicamente en el primemero y segundo.

Y por fin, quinto: Todos los preceptos divinos son dignos de conservarse muy profundamente en la memoria, según lo de los Proverbios (Prov. 3): *Cópialos en las tablas de tu corazón.* Luego hay que explicar; por qué tan sólo el tercer precepto entre todos se recomienda tenerlo siempre de una manera especial en la memoria.

En contra está, que Dios, como leemos en la Sabiduría (Sap. 2), todo lo dispuso en medida, y cuenta, y peso: luego lo mismo se ha de pensar especialmente de sus preceptos.

* * *

La cuestión presente en nada es más oscura que la anterior, y por eso se responde a ella con esta conclu-

sión evidente. El Decálogo, así como está dispuesto convenientísimamente en su distinción, número y orden, así está redactado de un modo clarísimo. Porque brilla una altísima sabiduría en los preceptos de la divina ley: según lo del Deuteronomio (Deut. 4): *Esta será vuestra sabiduría e inteligencia delante de los pueblos:* y es propio del sabio disponerlo todo con la claridad del orden, y ajustarlo a su debida expresión. Todo lo cual (como consta de lo precedente), se ha observado muy bien en el Decálogo. Con todo se ha promovido esta cuestión, para responder a las preguntas de los argumentos, que son en número de cinco.

* * *

En el primer argumento, pues, se pregunta: por qué oponiéndose a cada virtud su propio vicio, no se ha mezclado en cada materia el precepto negativo con su correspondiente afirmativo. Y la respuesta es, que toda afirmación encierra una negación: pues se deduce de que es blanco, que no es negro: porque los contrarios no son compatibles. Y por el contrario, no toda negación lleva consigo la afirmación. Porque lo que no es negro no se sigue inmediatamente que sea blanco: puesto que entre los contrarios hay otros intermedios. Luego por semejante razón y manera no a todos aquellos, a quienes estamos obligados a no dañar, debemos por lo mismo hacer beneficios de ley de justicia. Pues abarca más la prohibición de los males que la prescripción de los bienes. Y por este motivo no se opone precepto afirmativo a ninguna de las seis prohibiciones de la segunda tabla. Estamos obligados en verdad a no matar a nadie, y a no despojar a nadie de sus intereses, mas

no a conservar la vida ajena ni los intereses a todos, a no ser que sobrevenga una muy grande necesidad: la cual no se comprende en la ley de la justicia, sino de la misericordia. Luego estos preceptos, por no ser tan claros a la luz natural, fueron encomendados para su enseñanza a los sabios. Y a quienes debemos obediencia, servidumbre y honor, son Dios y los padres, de quienes recibimos el ser de cada uno en su grado. Y así, supuestos los dos preceptos negativos respecto de Dios, con los cuales se previene que no tributemos a los dioses falsos la fe, que le debemos a El solo, y no manchemos el honor debido a El con juramentos vanos, pónese el tercero afirmativo de guardar el día del Sábado, con lo cual declaramos nuestra sumisión a Dios, y el cuarto de honrar a los padres. A los cuales no fué necesario añadir las negaciones contrarias; porque la afirmación de obedecer y honrar lleva en sí la negación de injuriar y rebelarse.

Y ahora nos detendríamos en otras muchas dudas, si no se nos brindase mejor ocasión en la cuestión inmediata para discutirlas. En verdad, al reconocer Santo Tomás un solo precepto afirmativo en la primera tabla, opina que los otros dos son negativos. Sin embargo, ya apuntamos antes, y lo veremos más claramente después, cómo el primero, esto es, *No tendrás dioses ajenos*, incluye en sí la afirmación de adorar a uno sólo. Asimismo salta de aquí la duda sobre el tercer precepto, del cual se asegura ser afirmativo: siendo así que, si se prescinde de la determinación de la Iglesia acerca de oir misa, tocante al derecho divino, no parece ser más que negativo, a saber, que nos prohibe las obras serviles: mas sobre esta y otras cosas en la cuestión siguiente.

En el segundo argumento inquiríamos, porqué no se añadió su motivo a cada uno de los preceptos. A lo cual se responde, que los morales llevan consigo razones tan manifiestas, que no es necesario expresarlas. Pero con todo, cuando se mezcla algo de ceremonial, o se hace aplicación especial de un precepto moral común a algo particular, en ese caso fué muy conveniente añadir la razón de él. Y por eso, habiendo eliminado Dios con el primer precepto los dioses ajenos, y proscrito toda escultura de ídolos y sus ritos, fué decoroso añadir la razón, diciendo: *Porque yo soy el Señor tu Dios*. Y asimismo en el tercero, en el que redujo al descanso del Sábado el precepto de servirle, fué necesario juntarse la razón, a saber, que en tal día descansó El de la fábrica del mundo.

El tercer argumento fué añadido para investigar, porqué no les fueron señalados sus premios a todos los preceptos: ya que a cada uno se le deben los suyos. A lo cual se responde en iguales términos, que en aquellos, en que el asunto está de suyo claro, no había necesidad de señalar premios; sino donde estaba oscuro. Mas en los preceptos negativos de la segunda tabla es evidente, que quien se retrae de injuriar, evita los castigos, que está a la vista se imponen a los malhechores. Pero cuando no sólo se nos manda evitar los males, sino también hacer bienes; como nos sea connatural no hacer nada sino con miras al premio y provecho, fué necesario, que, cuando no se veía alguna utilidad o parecía impedirse algún provecho, Dios nos lo declarase. Y así en honrar a los padres no parecía que consiguiésemos algún provecho: puesto que, estando al fin de su vida, más bien se nos presentan como un impedimento para disfrutar de sus intereses. Por esta

causa, pues, al mandarnos honrar a los padres, no creyó suficiente traernos a la memoria los beneficios recibidos de la generación y educación; sino que prometió además un nuevo premio temporal. *Para que seas, dijo, de larga vida sobre la tierra.* Y hace mucha fuerza este premio. Porque, habiendo recibido de los padres la vida, debemos sustentársela a ellos la suya y prolongársela. Por la cual el que no les presta obediencia, es castigado con la poca duración de la misma vida, que desea para los padres o la que atormenta con molestias. De igual modo, porque podían pensar los hombres que con el primer precepto, en que se les prohibe el culto de los dioses, se privaban de los beneficios, que los dioses falsos aparentan dispensar a los hombres, añade el premio, diciendo, *que hace misericordia sobre millares a los que le aman, y guardan sus preceptos.*

Del mismo modo se responde al cuarto sobre el castigo, que no siendo necesaria la amenaza de él, según dice Aristóteles (Ethicor. 10), sino cuando la propensión al mal es más fácil, en esos especialmente debió señalarse la pena, en los que es más segura la caida en la culpa. Y como ya estaban los Hebreos inclinados a la idolatría a causa del trato con los gentiles; y ya también por la desenfrenada costumbre de jurar eran asimismo muy propensos a los perjurios, fué añadida la amenaza del castigo al primero y tercer preceptos.

Y finalmente, se responde al quinto, que habiéndose establecido el precepto del Sábado en memoria del inmenso beneficio de la creación, fué dado especialmente bajo la figura del Sábado: *Acuérdate de santificar el día de Sábado.* O acaso, porque esa determinación singular del día no entraba en el derecho natural, sino que era una ceremonia sobre añadida a ese derecho;

y por eso no había temor de que se olvidase tan fácilmente como los morales.

Artículo 8.º

Si se puede dispensar de los preceptos del Decálogo

Después de lo anterior queda por examinar la fuerza del Decálogo, a saber, si es posible dispensar en alguno de sus preceptos. Y se arguye por la parte afirmativa. Si los mandamientos del Decálogo no fuesen dispensables, precisamente por ser de derecho natural, no habría algunas cosas en el derecho natural que se pudiesen cambiar, y, no obstante, las hay dispensables, como dice Aristóteles (5 Ethic. c. 7).

Segundo: En el mismo caso se halla Dios respecto de sus leyes, que el legislador humano respecto de las suyas: es así que el humano Príncipe puede dispensar en las suyas; luego también Dios en las suyas. Tanto más que el Apóstol (2. ad Corinth. 2.), como ecónomo de Dios, dice: *Pues yo también, si algo he condonado, lo he condonado por vosotros en persona de Cristo.* De donde se saca que no solamente Dios, sino también sus prelados pueden dispensar de las leyes divinas.

Tercero: Está prohibido en el Decálogo el homicidio, pero de este precepto dispensa el juez castigador de los malhechores. Y también dispensó Dios con Abraham para que sacrificase a su hijo queridísimo. Y con Sansón (Judic. 16) para que se matase juntamente con los filisteos. Y con Eleázaro (S. Machab. 6.), que sucumbió aplastado por el elefante, al que mató. Del mismo modo se forman argumentos sobre la fornicación y el hurto. Porque permitió, y hasta mandó, a Oseas,

que tomase por esposa a una prostituta: y a los hijos de Israel, que tomasen furtivamente las vasijas de los Egipcios: luego son dispensable los preceptos de este género.

Cuarto: El matrimonio entre hermancs está prohibido por derecho natural: del cual, sin embargo, leemos en el Antiguo Testamento haberse dispensado: como es cierto que acaeció entre los hijos de Adán, y entre Abraham y Sara es muy probable.

Quinto, finalmente: La observancia del Sábado es un precepto del Decálogo, e inviolable para los Judíos: es así que se dispensó antiguamente de él a los Machabeos; pues se lee así en el libro 1.°, cap. 2: Y resolvieron aquel día, diciendo: *Todo hombre cualquiera que nos venga a hacer guerra en día de Sábado, combatamos contra él:* luego los preceptos del Decálogo son dispensables.

Lo contrario se prohibe en la profecía de Isaías (Isai. 24), en la cual se reprende a algunos, porque mudaron el derecho y rompieron la alianza sempiterna: lo cual se entiende principalmente del derecho que se encierra en el Decálogo.

* * *

Entre las cuestiones, que se mueven acerca del Decálogo, es ésta digna de conocerse, puesto que por ella se ve claro cuánto es su autoridad; porque su sentido no es solo si hay algún hombre que tenga autoridad para dispensar de estos preceptos, pues de esto nadie puede dudar, ya que todos confiesan, que ni siquiera el Sumo Pontífice posee esa potestad ordinaria, porque el inferior no puede mudar las leyes del superior,

y muchísimo menos las naturales, que llevamos impresas en nuestros pechos; sino la duda es, si son tan absolutamente indispensables, que ni el mismo Dios pueda conceder tal dispensa por su potestad soberana. Donde hay que recordar del artículo último del libro anterior la diferencia de estas tres cosas, interpretar la ley, y dispensar de la ley, lo cual no es más que, conservando íntegras su condición y fuerza en general, y exceptuar de la misma en un caso particular y a determinadas personas.

Sobre este sentido, pues, de la cuestión hay, como acontece con frecuencia, tres opiniones, a saber: dos extremas y una media. La primera opinión de un extremo es la de Okam (2. Senten., distinct. 19), donde dice, que no sólo son dispensables todos los preceptos del Decálogo, sino que Dios hasta puede mandar lo contrario a ellos. Y en ese caso de mandar lo contrario dice que sería laudable y meritorio el obrar contra ellos. Y en verdad, dice, que Dios por sí sólo puede engendrar en nuestra voluntad un odio de él mismo, y mandarnos además que le aborrezcamos. Y opina que de ambas maneras ese odio sería laudable. Y no funda tan notable doctrina en otra cosa que en su argumento Aquiles, a saber: *Todo lo que no implica contradicción lo puede hacer Dios:* según aquello del Angel (Luc. 1.): *No hay cosa alguna imposible para Dios*: es así, dice, que no hay en esto ninguna contradicción. Sin embargo, es esta opinión tan abiertamente contraria a la razón y además absurda, que es muy fácil de refutar. Lo primero, que el artículo de Paris condena a los que afirman que uno puede merecer con el odio a Dios. Ni admite este artículo la glosa de que se entienda de potestad ordinaria de Dios. Porque so-

bre esto nunca pudo haber disputa, y el artículo no se definió más que para dirimir alguna.

Pero, aparte del artículo, se argumenta: En primer lugar aquel axioma de los Nominales: *Todo lo que no implica contradicción lo puede hacer Dios*, lo sostienen malamente no pocos de ellos. Porque, si se entiende que Dios puede hacer todo cuanto conduce a dos cosas contradictorias más no abiertamente, es falso. Porque ellos mismos niegan que de ahí se deduzcan las dos contradictorias, que el hombre sea caballo, y, sin embargo, Dios no puede hacer eso. Ni menos fué otro el sentido del Angel, sino que cuanto Dios promete, o cuanto es hacedero, Dios lo puede realizar. Porque eso se llama palabra de Dios; como quien obra con su palabra.

Se argumenta en segundo lugar: Aquello en verdad implica contradicción, que, supuesta la naturaleza de una parte de la contradicción, se infiere de lo concedido la otra. Y como naturaleza inmutable del animal racional es no poder relinchar, si se concediera que Dios pudiese hacer que el hombre fuera caballo, podría relinchar y no podría relinchar. Luego a nuestro propósito: el tener odio a Dios es tan intrínsecamente malo, a saber tan disonante de su ley sempiterna, como es intrínseco al hombre ser racional: luego tanto repugna que no sea lícito, como que el hombre sea al mismo tiempo irracional. Y, por tanto, repugna que Dios cause o mande el odio a El mismo.

Mas para que se vea más claro este punto, suponte por ejemplo, que un varón justo por mandato de Dios le tiene odio al mismo; seguiríase entonces que a la vez estaría en su amistad y en su enemistad: entre lo cual no puede darse contradicción más palmaria.

Porque, permanecer en su amistad es evidentemente no hacer otra cosa más que condescender con su voluntad: y ser asimismo su enemigo, da a entender el odio con que aborrece a Dios. Pues negar esto es negar la naturaleza del mismo acto, ya que la amistad se llama a sí del amor. Así Dios no puede aborrecerse a sí mismo. Porque ¿qué entendimiento puede comprender lo contrario? Y sin embargo, todo el fundamento de la repugnancia es que el odio a Dios tiene tan innata la malicia, que no se puede elegir con una voluntad recta: luego la misma repugnancia hay para que Dios mande a otro eso mismo. Porque sería mandar, que uno obrara según su norma y voluntad, y al mismo tiempo en contra. ¿Qué sino puede haber más contrario a la ley divina, que tener odio a la suma bondad? Luego se niega que esto no implique contradicción.

Y la segunda opinión es de Escoto (3. Sentent., distinct. 37), no ciertamente tan extrema, sino quedándose en el medio. Pues dice que una cosa pertenece al derecho natural de dos maneras. De una manera como principio práctico evidente por sus términos, o como conclusión, que se sigue de ellos necesariamente. Otros de su escuela dividen estos grados en dos; pero su maestro los toma a ambos por uno mismo cuanto al punto de la dispensa. Y en esos tales, dice, que son estrechísimamente de ley natural, no puede haber dispensa alguna. Y hay otros, que ni son principios necesarios, ni conclusiones sacadas de ellos necesariamente, y por tanto, no tienen una conexión necesaria con la consecución del fin último. La segunda afirmación suya es. Los preceptos de la tabla segunda pertenecen a este segundo orden, y por eso son indispensables por la autoridad divina: mas los de la primera tabla perte-

necen al primer orden: los cuales, por tanto, no pueden ser dispensados ni por el mismo Dios.

No obstante, la tercera opinión es de Santo Tomás en este lugar: y fué también de Altisidoro (lib. 3. tract. 7. quaest. 5.) y de los antiguos: conforme a la cual se establecen dos conclusiones, en que se soluciona la cuestión. Es la primera. Todos los preceptos del Decálogo, ya de la segunda tabla, ya de la primera son absolutamente indispensables, tanto que ni el mismo Dios puede dispensar de ellos. Porque este es llanamente el pensamiento de Santo Tomás, según se ve claro en todo el artículo y más aún en la solución a la objeción segunda. De otra suerte no merecería esta cuestión tanta controversia.

Segunda conclusión: Los otros preceptos, que se hallan fuera del Decálogo, y no se contienen implícitamente en él, aunque sean de derecho natural, nada impide que sean dispensables. Finalmente, ni principio alguno, ni aun las conclusiones del primero, segundo o tercer grado, que se anotaron arriba en el artículo primero, admiten alguna dispensa. Pero aquellos preceptos, que no contienen esencialmente la misma noción de la justicia, sino maneras especiales de guardarla, pueden ser dispensados: como los que no se hallan en el Decálogo ni explícita ni implícitamente: según se evidenciará con más claridad después. La cuarta opinión, si se quiere, es de Durando (in 1. Sentent., distinct. 47, quaest. 4), quien opina que sólo son dispensables el cuarto y el quinto precepto. Cuyo error refutaremos más abajo. Pruébanse, pues, ambas conclusiones de Santo Tomás con esta argumentación de dos miembros. En aquellos preceptos puede haber dispensa, según demostramos en el último artículo del primer libro,

con los cuales, de guardarse en aquel caso a la letra, se iría contra la intención del legislador; es así que con ninguno de los preceptos del Decálogo puede uno oponerse jamás a la voluntad de Dios en ningún caso ni por razón alguna; antes bien, siempre que se obrase en contra del precepto, se contradiría su intención; luego su dispensa no es en manera alguna lícita. La mayor es tan evidente, que ni los mismos adversarios dudan de ella: pero se prueba la menor, sobre la cual hay controversia. La intención del legislador se dirige principalmente al bien común, como al fin; pues eso es inseparable de su intención. Después mira al orden de la justicia y de la virtud, que son medios para conseguir y asegurar el mismo fin. Y así cuando los preceptos encierran en sí esencialmente el mismo ser y la conservación del bien común, o el mismo método de la justicia para ese bien, esos preceptos contienen además de suyo por manera esencial la intención del legislador de modo, que no puede separse de ellos, y por tanto, no son dispensables; porque el obrar contra ellos no repugne a la intención del legislador. Los ejemplos declaran este punto: si el mandato de la ley de la república fuera éste: *Nadie sea destructor ni perturbador de la república,* o este: *Nadie obre injustamente*, la dispensa repugnaría en verdad a la naturaleza intrínseca y natural de tales leyes; porque es implicar contradicción permitírsele a uno obrar injustamente, o ir contra el bien común, a cuya defensa se enderezan todas las leyes.

Mas si dijere la ley: *Nadie franquee las puertas de la ciudad* (mientras está sitiada), como eso no es la salvación de la república, sino un modo de guardarla, no habría inconveniente en que se dispensara por alguna

causa: como si quisiera entrar en ella el general fugitivo. Y los preceptos del Decálogo son del primer orden. Pues los de la tabla primera tienen una relación innata al bien común, que es Dios; y los de la segunda, al bien común de los hombres, a saber, de que a nadie se le haga injuria, sino que a todos se les respete su derecho; lo cual, si bien no es tan perfecto, es, sin embargo, tan intrínsecamente bueno, como lo que se debe a Dios: y hasta, por contener expresamente la misma naturaleza de la justicia, se refiere íntimamente al mismo Dios. Porque quien dice: *No hurtarás*, dice lo mismo que: *No obrarás injusta, o ilícita, o malamente*. Porque así, según dice Santo Tomás, se han de entender los preceptos del Decálogo. Y en esto se equivocó, respetando su opinión, el Doctor sutil al hacer diferencia respecto de esto entre los preceptos de la primera y de la segunda tabla.

Segundo: para que se manifieste más claramente la fuerza de la prueba, se arguye de este modo: Esto de cometer adulterio, que se dice en el Decálogo, y el mentir, o fornicar, que se encierran implícitamente en él (pues a ambos se extiende la conclusión primera), son tan intrínsecamente malos (como no hace mucho afirmábamos del odio a Dios), como es intrínseco al hombre ser racional: luego pugnan con su naturaleza la justicia y la probidad: es así que Dios no puede dispensar sino cuando hay alguna razón de justicia y bondad: luego no puede dispensar de ellos; o, para hablar con más moderación, no son dispensables: así como no puede hacerse que el hombre sea irracional. Y esto es lo que entendía Santo Tomás al decir que estos preceptos contenían en sí la esencia del bien común, y, por tanto, la intención del legislador. Pues es natural a Dios no querer más

que lo bueno; y también es natural al hurtar o mentir, ser malo.

Con todo, para que los contrarios puestos a la par den de sí más claridad, pruébase la conclusión seguida. Los preceptos, que no encierran en sí al bien común, el cual es el fin de la ley, sino algún medio, como la disposición de la justicia para conseguirlo, pueden apartarse alguna vez del cuidado por el mismo bien común: luego, en ese caso, la dispensa de ellos en nada se opondría al mismo fin, y así serían dispensables. Por ejemplo: La ley para guardar el bien de la fidelidad es que se devuelva el depósito: sin embargo, cuando niegas al dueño furioso su espada, no te opones, ciertamente, a ese fin, como aparece claro en el ejemplo puesto hace muy poco de abrir la ciudad sitiada contra el texto de la ley. Y asimismo, si hubiese ley de que los ciudadanos hiciesen de centinelas por turno, no sería contra el bien común dispensar con alguno por una causa justa.

Además, se argumenta en favor de la misma conclusión con el argumento del mismo Escoto, que, en verdad, nada resuelve. Todos los preceptos de la segunda tabla, según San Pablo (ad Rom. 5), se comprenden en aquel principio *Amarás a tu prójimo como a tí mismo:* es así que el amor al prójimo se sigue del precepto del amor a Dios. Porque, como dice San Juan: *Si no amas al hombre, a quien ves ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?* Y el precepto del amor a Dios, según afirma Escoto, es indispensable: luego también el del amor al prójimo, y, por tanto, los preceptos de la segunda tabla. A este argumento, prescindiendo de otras soluciones, responde Escoto con una distinción sobre el amor al prójimo. Porque ese amor, dice, que debemos

tener al prójimo, para que ame a Dios, síguese del amor a Dios. Pues quien ama verdaderamente a Dios debe querer que todos le amen: y así este amor al prójimo es indispensable. Sin embargo, dice, el amor con que deseo al prójimo la vida temporal y la honra y los bienes temporales y el lecho conyugal sin mancha y otras cosas semejantes, no se sigue necesariamente del amor a Dios, ni tiene conexión necesaria con la consecución del mismo fin último. Por lo cual puede Dios dispensarme, para no pecar matando, hurtando, injuriando a los padres, etc., antes bien, consiga el mismo último fin.

Mas contra la solución hay un argumento sacado de los principios contrarios. Porque el amor al prójimo, que es de ley natural, es el que se sigue del amor a Dios, que es autor y conservador de la naturaleza: y ese no es únicamente el con que le queremos para que ame a Dios, pues éste tiene más de amor al mismo Dios, sino también el con que le deseamos los bienes naturales, que pertenecen al amor mutuo y subordinado. Porque ¿quién sostendrá que la naturaleza, y Dios mismo, no nos ha mandado otra cosa sino que leamemos a Él? Antes, por el contrario, siendo todos hechura de Dios, de tal manera nos juntó que nos guardásemos a la recíproca la justicia y la fidelidad, por lo cual dice San Jun: *Quien viere a su hermano tener necesidad, y le cerrare sus entrañas: ¿cómo está la caridad de Dios en él?*

Respóndese, pues, a Escoto, que ese amor al prójimo es de justicia necesaria e inseparable; y, por tanto, como consecuencia forzosa del amor a Dios, tiene una conexión necesaria con la consecución del último fin. Por lo cual, dispensar Dios del homicidio o del hurto, sería igual a dispensar de que se alterase con razón la misma justicia: lo cual implica contradicción.

Y con lo propio se deshace el otro argumento de Escoto. A saber: que, de no ser dispensables los preceptos de la segunda tabla, se seguiría que Dios querría necesariamente algo fuera de Él, de manera que no pudiese querer lo contrario: como, por ejemplo, *honrar a los padres* y *que nadie hurtase los bienes ajenos*, etcétera. Respóndese, digo, con la distinción de que el querer Dios algo fuera de sí se toma de dos maneras. De una manera, que quiera la existencia de aquella cosa: y de esta manera no quiere nada fuera de sí por necesidad: pues todo lo crió libremente, así como lo sostiene y lo conserva. De otra manera, que quiera la unión de los extremos. Y de este modo han de admitir necesariamente los filósofos que quiere algunas cosas por necesidad, a saber: todas aquellas que son verdades absolutas, como que el hombre es animal racional, y según dice San Agustín, *que cuatro y tres son siete;* las cuales serían, ciertamente, verdaderas, aun cuando no hubiese sido el mundo ni existiesen las cosas. De este modo, pues, no se ha de matar, no se debe hurtar, no se ha de adulterar, etc., son objetos necesarios de la voluntad divina, porque son verdades absolutas; cuyas contrarias ni las puede mandar ni permitir que se hagan con justicia. Lo cual se vió precisado por fuerza a conceder el mismo Escoto sobre los primeros principios naturales, a los que reconoció como indispensables, como *se debe hacer a los otros lo que cada hombre quiere para sí,* y sobre el amor con que los hombres aman a Dios, del cual se deducen los preceptos de la tabla primera, que él mismo confiesa ser indispensables.

* * *

Y con esto se resuelven los argumentos en contra. Porque al primero se responde, que Aristóteles habla en el lugar citado de la justicia natural, la cual no abarca el fin mismo, ni el orden de la justicia, sino una manera determinada de aplicarla. Por ejemplo: que se ha de guardar la fidelidad con los ciudadanos, es tan esencialmente bueno, que no cabe dispensa alguna en esto; pero que se observe de este o del otro modo, puede variar, y por tanto, dispensarse en eso. Por cuyo motivo al furioso no se le ha de devolver su espada, porque con eso no se falta a la fidelidad humana.

Al segundo se responde, que hay grande diferencia entre el legislador humano y Dios: porque las leyes humanas no son justas por su naturaleza intrínseca y original, sino que son buenas porque están mandadas por la ley, y malas, porque están prohibidas, y por eso, aunque se dispensen en algún caso, no se pierde el fin. Como si no ayunas el día mandado por la Iglesia o si por causa justa no se da horca al ladrón. Y asimismo Dios puede dispensar en estas leyes positivas. Porque puede desobligar a cualquiera del precepto del bautismo y de los preceptos de los otros sacramentos. Y, por tanto, pudo dispensar a los antiguos de todos los ceremoniales y judiciales; pero repugna por la misma cosa en sí que dispense de los preceptos naturales, que llevan consigo en su ser la justicia. Y por lo mismo, siendo Él la mismísima justicia, si dispensase de ellos, se negaría a sí mismo; porque destruiría el orden de la justicia; y con todo, según dice San Pablo (ad Timoth. 2): *Dios permanece fiel, el cual no puede negarse a sí mismo.*

El tercer argumento es el que hace más fuerza en este punto; pues parece que Dios mandó a Abrahan el ho-

micidio, y a los hijos de Israel que despojaren a los Egipcios, y a Oseas la fornicación, y el juez manda matar al malhechor. A esto, pues, responde Cayetano, distinguiendo. A saber, que los preceptos del Decálogo son indispensables según el grado de justicia que contienen. Sin embargo, en la aplicación a algún acto particular son dispensables por Dios. Mas esa dispensa, dice, no es derogación del precepto, sino hacer que aquel acto no sea homicidio. Sin duda que, al mandar a Abrahan que sacrificase a su hijo, no derogó el derecho natural, como cuando el Papa dispensa del ayuno deroga su ley en aquel caso; sino hizo que aquel acto no fuera homicidio, porque lo mandaba la autoridad suprema, sin la cual lo hubiera sido. Pues el homicidio no significa cualquier muerte, sino la injusta.

Con todo, esta respuesta es oscura y resbaladiza, y luego peca de petición de principio. Porque decir primeramente que el principio no es dispensable en cuanto tiene del orden de la justicia, es como si dijeras: *No es dispensable siendo contra justicia;* mas lo que dice enseguida Durando en el lugar citado, esto es, *Dios no puede mandar o permitir que se hagan cosas malas justamente, si son malas por su naturaleza* (*in sensu composito*). Lo cual, en verdad, no siendo dudoso, en manera alguna, no hace al caso. Mas la duda solamente está en si tomar lo ajeno contra la voluntad de su dueño, o matar a un hombre, en la manera que lo prohibe la naturaleza, pueda ser lícito par la permisión de Dios. Y responder que es dispensable en la aplicación a un acto particular, es petición de principio, a menos que se explique con más claridad. A fin, pues, de no oscurecer más este punto, hemos de escuchar con reflexión esta sola distinción, atendiendo a la cual, creo que nadie, ni

el mismo Escoto, podría rechazar nuestra opinión. Y, ciertamente, Dios tiene sobre el mundo dos clases de potestad: la una, que es Señor por derecho de creación, no solamente de los bienes todos externos, sino también de los cuerpos, y hasta de la misma vida humana, y de los ángeles, a los cuales, como obras suyas, puede reducirlos a la nada. Y la otra, que es legislador, y, de tal suerte, juez universal de todos. Y a causa de su importancia, es necesario considerar la una separadamente de la otra. Esto supuesto, decimos que si no fuese Señor de las cosas, sino tan sólo legislador y juez, en manera alguna podría dispensar, para que uno tomase lícitamente la cosa ajena contra la voluntad de su dueño, siendo éste inocente, porque eso es tan esencialmente injusto, que no puede hacerse con justicia.

Sin embargo, por ser el Señor, puede entregar a otro las cosas de cualquiera contra la voluntad del mismo. Lo cual no tiene, ciertamente, razón de dispensa. Porque al dar tú a otro una cosa propia tuya, no dispensas del hurto, porque el que toma no hurta. Y si el padre diese a un amigo el vestido de su hijo pequeño contra la voluntad de éste, no dispensa del hurto, aunque el hijo pequeño sea despojado contra su voluntad; porque el padre es el verdadero señor, como tampoco mi prelado dispensaría del hurto si diese facultad a otro para coger mis libros, sin saberlo yo o contra mi voluntad. Luego, de la misma manera, aunque Dios, como Señor, entregase a los Hebreos los vasos de los Egipcios, y más tarde la tierra prometida, de ningún modo dispensó del hurto, ni aquéllo fué tampoco hurto. Porque, si bien los dueños particulares fueron desposeídos contra su voluntad; pero la donación fué hecha por el Señor supremo. Y se confirma esto, porque, si por un imposi-

ble no fuese Dios legislador ni gozara de ningún poder sobre las leyes, sería, con todo, legítima la tal usurpación; lo cual prueba que allí no hubo parte alguna de dispensa. No obstante, he hablado aquí con condición; porque Dios no usó en esas entregas del poder absoluto de señor, sino de la autoridad legítima de juez. Porque, no recibiendo los Hebreos ninguna paga por los trabajos que ejecutaban en provecho de los Egipcios, Dios se la dió por justa sentencia. Y, según se lee en el Deuteronomio (Deut. 9), *Dios arrojó de sus puestos a los Cananeos a causa de sus execrables crímenes, y puso en ellos a los Israelitas*. Y el juez, al privar de sus bienes al criminal, aunque contra la voluntad de él, de ningún modo dispensa del hurto, porque por esa prohibición de hurtar sólo se veda lo que prohibe el derecho natural. A saber: despojar de sus bienes al inocente contra su voluntad con la autoridad privada, según se verá en la cuestión tercera del libro quinto. De igual manera Dios, como dueño de los cuerpos, no como legislador, pudo dar a Oseas facultad sobre la meretriz para usar de ella aun contra su voluntad. Porque, si bien de derecho ordinario se necesita para el matrimonio el consentimiento particular; pero, cuando Dios junta a dos que rehusan, la unión sería tan legítima, y aún mucho más, que si ellos mismos consintiesen. Bien que ni en ese caso se ha de creer que Dios haya usado de su poder absoluto, sino que, disponiéndolo todo con suavidad, por ventura armonizó los ánimos de ambos para consentir en el matrimonio. Y en este sentido se le mandó a Oseas engendrar hijos de la fornicación, porque se le mandó recibir la descendencia de la que en aquel entonces era fornicaria. Porque, aun cuando no hubiese existido matrimonio por el consentimiento de

las partes, la concesión de Dios, por ser dueño de los cuerpos, hubiera bastado para que aquella cópula no fuese de fornicación.

Luego de una manera semejante se ha de hablar sobre la historia de Abrahán; porque, mandándole Dios sacrificar a su hijo, de ninguna manera dispensó del homicidio: porque, de no ser más que legislador, no hubiera podido hacer eso en absoluto; pero, como dueño que es de la vida, pudo ponerla en las manos de Abrahán: así como el dueño del ganado puede conceder su vida a quien quisiere. Y por esta causa no hubo allí homicidio: porque, según se ha dicho de la prohibición del hurto, la del homicidio sólo prohibe lo que se opone a la ley natural. Por lo cual, cuando el juez entrega el reo al verdugo, no dispensa del homicidio: porque la prohibición no alcanza a aquella muerte; antes bien la prescribe. A la manera que tampoco hay dispensa, cuando uno para defenderse mata inculpablemente al agresor; porque la naturaleza no lo prohibe. Por donde, si el hombre fuese dueño de su vida, como de su ganado, sin dispensa podría dar facultad a otro para que le matase. Y como Dios es dueño de esa manera, pudo sin dispensa entregar al padre el hijo para sacrificarlo. Y hasta, según insinua muy agudamente Santo Tomás, *no sólo como dueño, sino como juez puede matar a un inocente de culpa actual.* Porque en virtud de la prevaricación de Adán todos incurrimos en la pena de muerte; la cual por eso nos la reclama constantemente por medio de las enfermedades y por los accidentes impensados. Sin embargo también es de alabar en esto la misericordia divina, que no quiso, que Abrahán llevara a efecto aquella tan cruelmente del inocente.

La diferencia, pues, entre Santo Tomás y Escoto

está en que Escoto opina que, permaneciendo el hurto en la naturaleza de tal, se puede hacer lícitamente con la dispensa divina, como el quebrantamiento del ayuno; pero Santo Tomás lo niega; y concede, sin embargo, que, como dueño, puede hacer que el tomar una cosa, que antes no era tuya, no sea hurto.

Según esto se descubre fácilmente el engaño de Durando al negar que Dios hubiese dispensado a los Hebreos en el despojo de los Egipcios, o a Oseas en la fornicación; y conceder por el contrario que dispensó a Abrahán en el homicidio del hijo. Se engañó ciertamente, por no considerar, que así como pudo entregar a los Hebreos los bienes de los Egipcios como dueño, así también al padre la vida del hijo: y en tanto grado que, así como aquéllo no era hurto, así tampoco ésto homicidio, prohibido por la naturaleza; lo que resulta malo.

Ni estuvo menos ciego de entendimiento al conceder que puede haber dispensa del cuarto precepto, opinando que no tiene ese mandamiento tan intrínseca razón de justicia, como los demás: cuando es verdad todo lo contrario. Porque es esencial a la naturaleza, que debas honrar a aquellos de quienes recibiste el ser: lo contrario de lo cual no puede hacerse, por lo tanto, con más razón que el hurto.

Sin embargo, acerca de Sansón, o se ha de decir que como varón esforzado pudo sin revelación ni dispensa alguna exponerse al peligro extremo para aniquilar a los enemigos, o, lo que defendería de mejor gana con San Agustín, que lo hizo por revelación de Dios: puesto que su fuerza no era natural, sino sobrenatural oculta en la cabellera: la cual fuerza, según refiere su historia, volvió a recibir ciertamente de Dios en aquel ataque.

Mas de Eleazar confieso sin dificultad, que como soldado valiente acometió al elefante con desprecio de la vida propia.

* * *

No es extraño que algunos consideren el cuarto argumento el de más peso. En primer lugar acerca de Abrahán y Sara me parece a mí, con Cayetano y algunos otros, mucho más probable que fueron hermanos; más bien que primos hermanos: primero, porque no sólo en el cap. 12 del Génesis, sino también en el 20, llamó el marido a su mujer hermana: cuando para evitar el peligro hubiera sido suficiente persuadirla que dijera ser su prima hermana. Y segundo, que el texto hebreo dice: en verdad es mi hermana. Y aunque los primos hermanos se llamasen también hermanos, como Santiago hermano del Señor; con todo *verdadera hermana* tiene más énfasis. Pero el argumento de más fuerza es, que de no querer significar más que ser hija del hermano, no hubiera empleado tanta abundancia de palabras, diciendo: *Hija de mi padre, más no hija de mi madre.* Porque la hija del padre es muy difícil que se tome por la nieta de mi abuelo. Sobre todo añadiéndose tan expresamente: *Y no la hija de mi madre.* Pues todo esto parece que lo añadió para explicar la forma de ser su hermana, Porque acaso cuando era hermana no uterina, sino solamente de padre, no estaba prohibido el matrimonio. Sin embargo, Josefo, acaso por no entender esto, fué el primero que dijo en el libro 2 de las *Antigüedades*, cap. 15, que Sara fué hija de Aram y hermana de Lot, y por consiguiente, prima hermana de Abrahán. A quien siguió San Agustín sobre el Génesis, y después

otros. Pero no es este lugar para discutir esto con más ahinco, ni resolverlo con más certeza. Pues para el caso presente, basta que los hijos de Adan, hermanos entre sí, contrajesen matrimonios, lo cual es muy cierto; y, por tanto, que en esto se dispensó del impedimento natural. Respóndese, pues, que Santo Tomás sólo niega que pueda haber dispensa o sobre el Decálogo, o sobre algún precepto, que se encierre en él, de los que contienen en sí la misma noción de la justicia o de la injusticia: cuales son, *honrar a los mayores, la fornicación*, etc. Mas la prohibición del matrimonio entre hermanos no es por la injusticia, o injuria, que sufriese alguno de ellos, sino por la indecencia natural. De la cual pudo en verdad dispensarse sin incoveniente ninguno ya por causa del fin natural, como la propagación del género humano, cual fué en los hijos de Adán, o ya por otro. Porque hasta el segundo grado de consanguinidad lleva consigo alguna indecencia natural para contraer matrimonio: por lo cual está prohibido por la Iglesia; y con todo admite dispensa. Unir empero en matrimonio al padre con la hija, o al hijo con la madre, es tan torpe, que no puede dispensarse. Aun cuando, si pudiera darse el caso de que todo el género humano sobreviviese sólo en el padre y la hija, no carece enteramente de probabilidad que podrían unirse en matrimonio.

Finalmente, al quinto no responde Santo Tomás sino que aquella resolución de los Macabeos de pelear en día de Sábado no fué dispensa, sino epiqueya, de la cual hablamos arriba: porque no estamos obligados a guardar la fiesta con peligro de muerte, según nos enseñó Cristo (Matth. 12), a saber, que las obras de caridad no profanan los días de fiesta. Sin embargo no

parece satisfacer cumplidamente. Porque todo lo que se contiene en este precepto, a saber, abstenerse de obras serviles, y oir misa, puede dispensarse; no sólo por hacerlo Dios, sino también porque lo puede hacer la Iglesia. Por cuyo motivo, como vimos antes, Esiquio no incluye esto en el Decálogo como derecho natural. Mas sobre esto, en la cuestión próxima, art. 3.º

Artículo 9.º

Si el modo de la virtud cae bajo el precepto

Después de cuanto se ha dicho sobre la estabilidad de los preceptos, síguese que tratemos de su fuerza de obligar: esto es, si el modo de la virtud cae bajo el precepto de la ley. Y se arguye por la parte afirmativa: El modo de la virtud está en obrar rectamente las cosas buenas; conforme a aquello del Deuteronomio (Deut. 16): *Administrarás la justicia con rectitud: y del mismo modo con valor y entereza lo que toca a la fortaleza, y con moderación lo que a la templanza*: es así que obrar con rectitud y con valor no se hace sin el hábito de la virtud: luego el tal modo cae bajo el precepto.

Segundo: No alcanza la fuerza del precepto más que aquello a que se extiende la intención del legislador: es así que éste, según dice Aristóteles (2 Ethic), intenta hacer virtuosos a los ciudadanos; y nadie es virtuoso hasta adquirir hábito: luego el obrar por hábito cae bajo el precepto.

Tercero: El modo de la virtud consiste en hacer las obras de ella con prontitud y alegría: es así que esto se nos manda en el Salmo (Psalm. 99): *Servid al Señor con*

alegría: y en la 2 a los Corintios (2 ad Corinth. 9): *No con tristeza, porque Dios ama al que alegremente da:* luego todos estos modos caen bajo precepto.

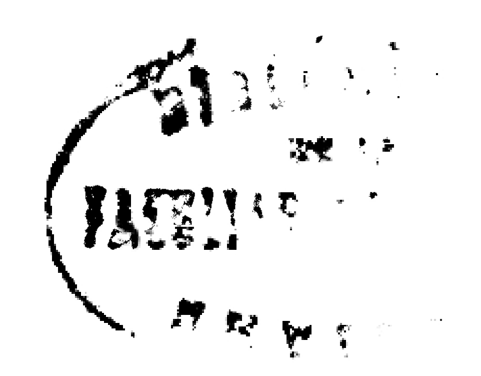
En contra está este argumento: que el virtuoso (según decíamos hace poco) no puede cumplir sus deberes dignamente, si no posee los hábitos de las virtudes. Por lo cual, si este modo de la virtud cayese bajo precepto, todo el que cumpliese la ley sin ese hábito, sería tenido por transgresor de ella, y asimismo merecería la pena de la ley: el consiguiente se prueba ser falso, porque la ley amenaza con la pena para que por miedo a ella se cumpla, y así los ciudadanos con la costumbre adquieran el hábito.

Para la inteligencia de esta cuestión hay que distinguir primeramente el modo de la virtud, de que aquí se trata, del modo de la caridad, de que hablaremos en el artículo siguiente. Porque la caridad es un hábito infuso compañero inseparable de la gracia santificante: mas el hábito de la virtud puede ser adquirido e informe: no se pregunta, pues, aquí si se requiere para cumplir el precepto el hábito de la gracia, sino si se requiere para que el hombre obre a lo menos por el hábito informe. En segundo lugar conviene recordar las tres condiciones, que Aristóteles (2. Ethicor. c. 4.) exige del virtuoso: que son: *que obre a sabiendas;* luego, *que elija por algo como por la elección en orden al fin;* y tercero, *que lo escoja con ánimo firme e inmutable.* Porque algunos malamente dividen en dos, a saber, que elija y por algo. Pues sin conjunción forma una condición sola: elegir por el fin de la virtud. Y a la vez estas tres cosas no son tres, sino un solo modo de la virtud: porque en faltando una, falta el modo.

Sentadas, pues, de antemano estas cosas, se ha de

advertir doctamente, que este modo de la virtud, así como tiene tres partes, así es considerado de tres maneras diferentes por la ley divina y la humana. Porque en parte es examinado por entrambas; y en parte sólo por la divina, mas no por la humana; y en parte por ninguna de ellas. Por eso responde a la cuestión con tres conclusiones. La primera es, que la ciencia, que constituye la parte principal del modo de la virtud, la examina y juzga tanto la ley humana como la divina. Porque lo que uno hace sin conocimiento no lo hace con perfecta voluntad. Por lo cual la ignorancia tanto en el juicio divino como en el humano excusa de la culpa o en todo o en parte.

Segunda conclusión: La segunda condición, que se obre por la elección de algún fin, no la exige la ley humana, pero sí la divina. Y el fundamento de esta diferencia es la diversidad del conocimiento humano del divino. En efecto, toda ley, conforme se ha dicho arriba, y recuerda Aristóteles (10. Ethicor., cap. 9.), apremia a su cumplimiento con el miedo de la pena: y el legislador no puede hacer pagar a nadie la pena, sino por aquello que puede llegar a su conocimiento, Porque de las otras cosas no puede juzgar; mas los hombres, que según se lee en el libro 1.° de los Reyes, cap. 16, ven únicamente lo que aparece, no pueden juzgar de lo interior del corazón: pero, como dice el Salmo (Psalm. 7): *Sólo Dios escudriña los corazones y los riñones.* Por aquí, pues, se manifiesta que la ley humana no puede juzgar de la intención del hombre ni de su voluntad, y asimismo ni obligar a que se hagan las obras con tal intención o voluntad: mas la divina no sólo lo manda, sino que además lo pesa muy exactamente en su balanza, y le señala los premios y castigos. La ley



humana, en verdad, no puede castigar la ira interna, aunque se produzca con propósito firme de causar daño; y al revés la divina. Porque dice Cristo (Hatth. 5.): *Todo aquel que se enoja con su hermano, obligado será a juicio*, etc. *Todo aquel que pusiere los ojos en una mujer para codiciarla, ya cometió adulterio en su corazón con ella*. De igual manera: *Todo aquel que devuelve a su acreedor el dinero que le debe o la espada con mala intención,* a saber, para que ejerza la usura, o cometa un homicidio, no va contra la ley humana; pero sufrirá la pena por parte de Dios.

Tercera conclusión: Lo tercero, que se requiere para el modo de la virtud, a saber, obrar con ánimo firme y seguro, lo cual pertenece con propiedad al hábito, y de lo cual trata principalmente la cuestión presente, no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni aun de la divina. En verdad, quien da a los padres la honra debida, aunque no tenga el hábito de la piedad, cumple no obstante con la ley humana; y de no viciarse el acto por otra circunstancia, cumple asimismo con la divina; en cuanto a evitar el pecado.

Pero surgen de aquí algunas dudas, que merecen explicarse. Y la primera sobre la primera conclusión, en que se afirma que en ambas leyes se toma en cuenta el conocimiento y la ignorancia respecto de la agravación o disminución de la culpa. La duda es esta: si es enteramente lo mismo, cuanto al modo de la virtud, a saber, si el que hace las obras mandadas por la ley con ignorancia, cumple con ella. Como si uno, por ejemplo, óyese misa estando borracho, no sabiendo absolutamente lo que se hacía, si cumpliría con el precepto. Pues parece que la razón lo persuade. Porque, una vez que recobrase la luz de la razón, no se le tendría por

culpable, aunque no la oyese de nuevo. Y se refuerza la razón. Porque quien fuese llevado a la Iglesia contra su voluntad, resistiendo él con todas sus fuerzas, y se viese forzado a asistir a la misa, parece que cumple el precepto. Así como también el que en día de ayuno se viese privado por fuerza de la cena. Y resulta más probable, porque, si hubiese dictada alguna pena, o de excomunión o de otro género contra estos infractores de los preceptos, no les obligaría. Respóndese, sin embargo: No se cumple, según opino, ningún precepto por un acto, que no goza de entera libertad; pues de otra suerte, también el niño cumpliría los preceptos antes de tener uso de razón: siendo así no obstante que por eso mismo no les obliga ninguna ley, porque, no gozando de su albedrío, no son todavía aptos para sujetarse a la ley; pues la ley se da a los hombres, y, por tanto, ha de cumplirse a la manera de los hombres, no como brutos. Y pienso que Santo Tomás señaló esto justamente, cuando dijo que ambas leyes tenían en cuenta el conocimiento. Porque la ignorancia, así como por quitar el voluntario excusa de culpa, por la misma razón quita el cumplimiento del precepto.

Mas se arguye en contra, que, o bien la disputa es sólo de nombre, o bien el que tiene esa ignorancia cumple con la ley. Porque quien durante el tiempo del precepto está dormido o borracho, o privado de conocimiento de otra manera, en aquel espacio de tiempo no infringe el precepto: luego es lo mismo que si lo cumpliese. Niégase la consecuencia. Y no es cuestión de solo nombre. Porque, aunque se excuse durante aquel tiempo por ignorancia, con todo está obligado a cumplirlo, si recobra el juicio antes de terminar el tiempo

del precepto: de otra suerte sería culpable de la ley. Y lo mismo se ha de decir del que obra contra su voluntad. Si bien éste, por gozar del uso de la razón; estaría libre de la pena de la ley. Pero el que la cumple por miedo, satisface a la ley: esto es, evita una nueva culpa, porque el tal cumplimiento es acto humano y libre. Y si todavía objetas: Si a alguien se le hubiese impuesto de penitencia un día de ayuno, y para que cumpliese la penitencia le quitasen la comida por fuerza, ciertamente habría satisfecho la deuda, porque si por otro motivo debiese algún dinero, y el acreedor se lo quitase por la fuerza, habría restituído lo bastante: luego hay la misma razón en la deuda de los demás preceptos; respondo: Acaso haya quienes concedan el antecedente primero: pero yo no en manera alguna; porque el cumplimiento del precepto de la penitencia debería ser un acto humano. Porque si a mi me impusiesen unas disciplinas, y fuera yo azotado por otro contra mi voluntad, no cumpliría, porque aquella no es acción, sino más bien pasión: y los preceptos afirmativos se han de cumplir con la acción. Y no es lo mismo de aquél que debe únicamente dinero, porque de cualquier manera que llegue a manos del acreedor, el deudor queda libre.

Contra la conclusión segunda, en la que dijimos que la ley humana no tiene en consideración ni aprecia la intención, hay dos argumentos. El primero, que el ejemplo de Santo Tomás, que adujimos, no parece que haga al caso: a saber, *que quien interiormente se propone dañar, y no daña, no es castigado por la ley.* Porque eso es considerar el acto interior en sí y absolutamente; y, sin embargo, se trata de él en cuanto es causa de la acción exterior, que en realidad se hace.

Para cuyo esclarecimiento se arguye en segundo lu-

gar: *Si alguno mata a un hombre sin plena y deliberada intención, sino por un movimiento repentino*: *o si por miedo deja de ir a la Iglesia, o cumplir otro precepto*, estos actos de la voluntad interior son tenidos en cuenta por el juicio humano para disminuir o aumentar la pena; luego no es enteramente verdadera la conclusión segunda. A lo primero se responde, que el ejemplo de Santo Tomás fué muy apropiado para explicar por qué la ley humana no lleva a su tribunal al pecado interior. Pues se colige de ahí que, cuando en realidad de verdad es causa de la acción, no se le castiga, sino por motivo de la misma. Y cuando la acción externa es justa, nada se cuida del acto interior: según decíamos de aquel que paga la deuda con un mal fin. Y lo mismo es del juez, si por odio ahorca al ladrón: pues sólo Dios juzgará su interior. Mas a lo otro se responde, que, si el que peca por miedo o por un arrebato de ira, se excusa de algún modo ante la ley humana, no es porque no intentó hacer, sino porque lo hizo con alguna ignorancia, o porque la causa de obrar disminuyó la libertad.

Así, al primer argumento de los principales se responde, que el modo de la virtud mandado en el precepto es que cumplas tu deber conforme al orden del derecho. Pues esto es administrar la justicia con rectitud: a saber, *que nadie castigue al ladrón o al homicida, sino el juez público*, y eso después de examinada legítimamente la causa.

Al segundo respondíamos en el libro anterior, al tratar de los actos de la ley, que la intención del legislador se dirige primeramente al fin, que es hacer buenos a los ciudadanos: lo cual nadie consigue sino afianzado ya el ánimo: y el medio y el camino para ese mismo fin,

consiste en el ejercicio de los actos; y el fin de la ley no cae bajo el precepto, sino del medio, por el cual se llega al mismo. La cual regla es muy notable entre los principios de la filosofía moral. Por lo cual los preceptos versan acerca no de los hábitos, sino de los actos, en los cuales estriba la esencia del pecado y del mérito. Niégase, por tanto, el primer antecedente, a saber, que cae bajo el precepto lo que principalmente intenta el legislador.

Al tercero, responde Santo Tomás, *que hacer los actos de la virtud sin tristeza cae bajo el precepto*: porque el que obra por tristeza no obra con voluntad completa. Asimismo, obrar con ánimo festivo y alegre, si indica la alegría que proviene del amor, cae también bajo la fuerza del precepto: como el amor mismo; pero, si indica la que proviene del hábito, no pertenece al precepto, sino a su fin y al de la virtud. Y para que nadie crea oscura la respuesta, el primer miembro se ha de entender sólo de la ley divina, que exige también la rectitud de los actos internos. Porque, quien obra por la tristeza, interiormente murmura de la ley; lo cual por cierto no es agradable a Dios: mas la ley humana no se engolfa de ese modo a escudriñar los corazones; y, por tanto, aunque la cumplas con tristeza, satisfaces a ella. Y de la misma manera se entiende el segundo: a saber, que cae bajo el precepto la alegría que proviene del amor. Porque, para satisfacer a la divina ley, se requiere, que obres por elección en orden al fin: a saber, por la hermosura de la virtud: la cual elección lleva consigo seguramente cierta alegría; por lo mismo que no se hace a la fuerza. Y la alegría, que nace del hábito, es de otra clase: a saber, que, al refrenar el hábito las pasiones recalcitrantes, arroja la

tristeza, y hace al ánimo pronto, y asimismo alegre. Lo cual ya se ha dicho que no lo manda el precepto, sino que es el fin del mismo, e integra su virtud natural.

ARTÍCULO 10

Si el modo de la caridad cae bajo el precepto de la ley divina

Puesto que se ha negado que el modo de la virtud caiga bajo el precepto, queda después por investigar, si el modo de la caridad cae bajo el precepto de la ley divina. Y se arguye por la parte afirmativa. Porque dice Cristo (Matth. 19): *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.* Donde parece asegurar que la guarda de los mandamientos basta por sí sola para obtener la vida eterna: es así que los actos de las virtudes no bastan para eso, si no nacen de la caridad, según aquello (1. ad Corinth. 13): *Si distribuyere todos mis bienes en dar de comer a los pobres, y si entregare mi cuerpo para ser quemado; y no tuviere caridad, nada me aprovecha:* luego el modo de la caridad cae bajo el precepto.

Segundo: Hay mandato de referir todas nuestras obras a Dios, según aquello (1. ad Corinth. 10): *Hacedlo todo a gloria de Dios*: es así que esta dirección pertenece al modo de la caridad; pues su objeto propio es Dios, a quien lo endereza todo: luego la fuerza del precepto alcanza al tal modo.

Tercero: Si no cayera bajo el precepto el modo de la caridad, podría uno cumplir los preceptos sin la caridad, y, por tanto, sin la gracia, que es su compañera inseparable: es así que esto nos lleva al error de los

Pelagianos: como enseña San Agustín en el libro *De heres.*, cap. 88: luego sin ese modo de la caridad no se cumple ningún precepto.

En contra está, que, si fuese necesario el modo de la caridad para cumplir el precepto, cualquiera que, estando privado de la caridad, ejercitase cualesquiera obras, aun las buenas por su naturaleza, quebrantaría el precepto, y asimismo pecaría mortalmente, lo cual es muy disparatado conceder.

Versa la cuestión presente, no como la anterior acerca de la virtud en general, tanto la humana como la divina, sino especialmente acerca de la divina; pues sobre la humana no hay controversia. Porque, como no alcanza (según se ha declarado hace poco) a los movimientos interiores de la voluntad, que es el asiento de la caridad, no nos obliga a aquella manera de caridad, que nos hace amigos de Dios, sino que tiene por fin inmediato afirmar entre los hombres exteriormente la paz. Mas, siendo el fin próximo de la ley divina la amistad con Dios, la cual se funda en los actos interiores, y estando El muy dispuesto a derramar en nosotros ese amor, si no lo estorbamos nosotros, con razón se pregunta, si llega a tanto la obligación de sus leyes, que debamos cumplirlas por amor. Pues el modo de la caridad consiste en cumplir los mandatos de Dios como hijos suyos; o por un acto, que nos haga hijos suyos.

Y Santo Tomás, mencionadas las dos opiniones contrarias, y tratando de aunarlas, responde con dos conclusiones: las cuales se esclarecen con esta distinción. El acto de la caridad se considera de dos modos. De un modo como acto singular de la virtud especial de amar, así como hay otro acto de esperar, y otro de

creer: a saber, cuyo contrario esencialmente es odiar. Y según esto se establece la conclusión primera. El acto de la caridad cae bajo un precepto especial. A saber, bajo este: *Amarás al Señor Dios tuyo, y al prójimo como a tí mismo*. De otro modo se considera, no en cuanto tiene un objeto especial, sino en cuanto es condición universal y modo de todas las virtudes. Porque poco ha explicamos, que *No tener dioses ajenos, no jurar en vano, santificar los Sábados*, no eran otra cosa que amar a Dios: así como *honrar a los padres, no hurtar, no matar*, etc., no eran más que amar al prójimo: no en verdad formalmente, como dicen, sino materialmente. Sirva de ejemplo la virtud de la justicia: porque una es especial, la conmutativa, y otra general, que es una manera universal de obediencia, común a toda virtud; y por consiguiente se llama legal; pues que obedecemos a la ley por medio de toda virtud. Acerca, pues, de esta forma de caridad se establece la segunda conclusión. El modo de esa caridad no cae bajo el precepto: que es lo mismo que decir: en este precepto *Honrarás al padre y a la madre*, no se incluye que se ha de honrar a los padres por amor de Dios, sino que se les dé la honra exterior. Por lo cual, aunque se la des en pecado mortal, no por eso infringirás el precepto. Pruébase la conclusión. El amor a Dios es un modo general de todas las virtudes, porque es el fin, al que se ordena la ley divina, según aquello de San Pablo antes citado (1. ad Timoth. 1.): *El fin del mandamiento es la caridad;* y a los Romanos (ad Rom. 13): *La caridad es el cumplimiento de la ley*: y ya se ha declarado que el fin no cae bajo el precepto de la ley, sino las acciones, por medio de las cuales se tiende a él. Por lo cual dice bien Santo Tomás que el propósito del

fin es un modo formal del orden superior. O lo que es decir, que no se incluye en la sustancia del precepto. Y de esta manera concilia dichas opiniones: a saber, que la que afirma que el modo del amor cae bajo el precepto se ha de entender del precepto especial del amor; y la que lo niega, se ha de interpretar de los otros.

Sin embargo, como sobre esta cuestión hay muchas dudas, pídese una discusión más cuidadosa y por lo mismo algo más larga. Y para desentendernos primero de lo más fácil, a más de las dos opiniones, que aquí menciona Santo Tomás, hay otra tercera, que no puede conciliarse con ellas. Porque hay quienes rechazan la conclusión de Santo Tomás diciendo, que cada uno de los preceptos del Decálogo y todos los divinos llevan consigo el modo del amor. Y así las obras de la ley, si no se hacen en gracia, no sólo no son meritorias; sino más bien pecados: como transgresiones de los mismos preceptos. Y esta opinión no es solamente de los Luteranos, según notamos en el libro tercero *de Natura et gratia*, y repitiremos aquí más abajo en el libro 8.; sino también fué antes la opinión del tan celebrado doctor Dionisio Cisterciense en su libro de las Sentencias (distinct. 17.) Porque éste se engañó con aquella falsa consecuencia: Dios intenta atraernos a su amistad por medio de todos y cada uno de sus preceptos; luego debemos hacerlo todo por amor del mismo. Y trae en su apoyo lo del Apóstol San Pablo (1. ad Corinth. 16): *Todas vuestras cosas sean hechas en caridad*, y lo de San Bernardo: *Todo cuanto se manda está fundado sólo en el amor*, y otras cosas semejantes de San Agustín.

Mas esta opinión es no sólo falsa, sino también muy

próxima al error condenado en el Concilio Tridentino (can. 7.) contra los Luteranos, a saber, *que todas las obras que se hacen sin la gracia de Dios son pecados.* Contra el cual error peleamos nosotros en el libro *de Natura et gratia*, cap. 19, y en los cuatro siguientes. Porque, dejando a un lado las obras, que por su objeto y circunstancias son malas, las demás o son preceptos, o consejos, o indiferentes: como comer y pasear, que pueden hacerse bien y mal. Luego si las prácticas de los preceptos son pecados, también lo serán las que se limitan al consejo. Porque, si Dios nos obliga al cumplimiento de los preceptos por amor, parece que lo mismo debió mandar en los consejos: y, así mismo en las otras obras naturales, que por ley nos son lícitas para vivir. Pues todas están establecidas por Dios como autor de la naturaleza. Y, por lo tanto, todas las obras que se hacen en pecado serían pecados.

Después se arguye: Si debemos cumplir por amor todas las obligaciones de los mandamientos, sería o por la obligación general de ellos, o por el precepto particular del amor. No ciertamente por la general de todos, pues por ella no se nos mandan ni prohiben más que las obras, como la honra a los padres, y abstenernos de las injurias, que rompen la amistad. Y si en honrar a los padres se incluye algún amor, con seguridad será bastante el que naturalmente existe entre los hombres. Pero el mandamiento especial del amor a Dios, siendo afirmativo, no obliga (como dicen) en todo tiempo, sino en ciertas y determinadas circunstancias: fuera de las cuales no hay porqué estemos obligados a hacer lo demás por amor.

Además se arguye: Si fuera necesario observar en todas las demás cosas ese precepto especial, seguiría,

se que toda transgresión contendría dos delitos, a saber, uno contra su objeto especial, por ejemplo, hurtar y otro contra el amor a Dios. Además se seguiría, que cuantas veces entrásemos en la materia de cualquier precepto, nos veríamos obligados a examinar la conciencia para cerciorarnos de si estábamos en gracia de Dios. Y hasta se seguiría además, que nadie podría acercarse dignamente al sacramento de la confesión, si no estaba ya en gracia. Porque también deberíamos cumplir en gracia ese precepto de la confesión. Y más aún ni al bautismo se podría acercar dignamente un adulto, si ya no fuese miembro de Cristo. Por lo cual en manera alguna podrían los sacramentos conferir la gracia primera. Sin embargo, no es necesario combatir largamente esta opinión, puesto que en el lugar citado sobre la naturaleza y la gracia pusimos muchas cosas contra ella.

Mas terminemos distinguiendo con los Teólogos, que podemos satisfacer al mandamiento de Dios de dos maneras. De una en cuanto a lo sustancial de las obras, que es cumplirlo de un modo que se evite el pecado de transgresión o de omisión: y de otra en cuanto a la intención del que manda, esto es, consiguiendo el fin y el blanco a que se dirige la intención del que manda; que es la vida eterna. Pues a esa se propuso Dios conducirnos por medio de sus leyes, según aquello: *Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos.* De consiguiente, para cumplir la ley de la primera manera, no se necesita el amor, mas sí para cumplirla de la segunda manera.

De lo cual resulta, que para el primer modo de cumplirla no es necesario referir la obra a Dios de ninguna manera por una ayuda especial de él, como al fin so-

brenatural: lo cual opinó Gregorio de Rimini en el libro 1. de las sentencias, distinct. 26 y siguientes: sino que basta enderezarla a él como a un fin natural: con el cual ciertamente tiene relación de suyo toda obra, que no está maleada por ninguna circunstancia. Porque Dios, creador de la naturaleza, enderezó a sí todas las cosas al criarlas. Por lo cual el cumplimiento de este mandato puede hacerse con el auxilio natural de Dios, según lo de San Pablo (ad Rom. 2.): *Los gentiles, que que no tienen ley, naturalmente hacen las cosas de la ley*. Aun cuando toda la ley no pueda cumplirse sin el auxilio especial de la gracia, para vivir mucho tiempo sin pecado. Pero esto lo discutimos suficientemente en el libro 2. *de Natura et gratia*.

Mas sobre la primera conclusión de Santo Tomás, a saber, sobre el precepto especial del amor, hay más fuertes dudas, ya acerca de su necesidad, ya acerca de su materia y modo. Porque se ha dicho, que el fin de la ley no cae bajo el precepto: luego, siendo el amor y la amistad de Dios el fin de la ley divina, no convenía poner un precepto especial de ella. Pues es el premio que se obtiene con la observancia de los otros preceptos.

Luego se arguye: *La caridad es un don sobrenatural de Dios:* luego el precepto de conseguirla no lo podemos cumplir con las fuerzas naturales: porque tampoco a ella la podemos alcanzar naturalmente: luego, como Dios fiel no nos manda lo imposible, no nos debió imponer tal mandato; y tanto menos cuanto que, no sabiendo uno si es digno de amor o de odio, nadie podría estar seguro de haberlo cumplido. Y así ninguno podría tranquilizar su conciencia sobre eso.

Además, siendo afirmativo, quedan por conocerse las ocasiones en que obliga; pues estas no es fácil cono-

cerlas. Porque si dices que será bastante cumplirlo una vez en la vida, y eso en el instante de la muerte, ciertamente te apartas mucho de la naturaleza del mismo precepto.

Porque, siendo el precepto el preámbulo de todos los preceptos y como dice San Pablo el fin, pues *el fin del mandamiento es el amor*, sería ridículo decir que sería preciso pasar toda la vida, antes de obligarnos. Además, si tomamos ejemplo de los casos humanos, el soldado, al alistarse en la milicia, entonces se consagra a la amistad del Príncipe; luego el precepto, si alguno hay sobre la caridad, obliga ya al punto desde el principio de la vida. Y si dices que obliga luego después de tener uso de razón, ciertamente eso no es conocido de todos, sino de poquísimos. Y, sin embargo, ni uno sólo ha confesado jamás al sacerdote su omisión. Según esto, Santo Tomás señala en el lugar presente otros tiempos a este precepto: como que enseña al fin del artículo que la transgresión de ese precepto puede acaecer al violarse los otros. Y si respondes con Escoto (in 3. Distinct. 27). que los tiempos de este precepto son todos los días de fiesta, en los que a la verdad el hombre debe encomendarse a Dios y darle gracias; está en contra el argumento de que no se expresa en el precepto de santificar las fiestas, ya que únicamente se nos manda abstenernos de las obras serviles. Y aun cuando su fin sea dedicarnos a Dios, sin embargo, ya se ha dicho que el fin no cae bajo el precepto que se endereza a ese fin, sobre lo cual se trata más largamente en la Suma, en la cuestión siguiente, art. 4; al presente se desea saber, qué se nos manda en ese precepto, a saber, si solamente el amor interior, o también la obra exterior.

* * *

La respuesta a estos argumentos hay que comenzarla por el último. Y así el precepto del amor no obliga positivamente al afecto interno; pero sí ciertamente a la obra externa. Porque el afecto bueno existe por la buena obra. Porque lo primero de todo, a que obliga la ley del amor, si creemos a Santo Tomás, es a ofrecerse a sí y a sus cosas a Dios luego que se entra en el uso de la razón. Luego que, digo, no en el mismo instante, sino cuando comienza el hombre a deliberar perfectamente, y conocer que hay un primer principio de las cosas. Y a la verdad, no sin razón afirma esto. Porque, habiéndonos criado Dios para esto, y demostrándonos la razón natural que él es el único primer principio de todo, es muy conforme a razón que entonces deba proponerse el hombre por amor a él, apartarse del mal y obrar el bien. Porque eso es amor a Dios por aquel entonces sobre todas las cosas. Por lo cual, ayudado entonces con su auxilio especial, el hombre recibiría la fe y la gracia, que le borraría el pecado original. Sea de esto lo que se quiera, opino que, al ser bautizado el hombre dueño de su razón, tiene obligación de ofrecer su vida a Dios: porque así como por el precepto de la fe está obligado entonces a creer, así también a esperar lo que creyó, y a amar al de quien espera esas cosas: según demostramos en el libro 2. de *Natura ct gratia,* cap. 12 y siguiente: a semejanza del que se alista como soldado en la milicia de un Príncipe. Y asimismo opino, que quien no se dispone en aquel instante a la gracia, comete un pecado especial contra el amor, así como contra la fe, si no creyese. Y no solamente en estos únicos casos, sino acaso siempre que damos comienzo a una obra de importancia, ya cuando se nos ofrece ocasión de padecer el martirio, ya cuan-

do recibimos de Dios algún grande beneficio, como al librarnos de un inminente peligro de muerte; y no sería temerario asegurar, antes muy prudente sin duda, que estamos obligados también por el mismo precepto a amar a Dios cuanto al modo: esto es, a disponernos en en cuanto dependa de nosotros a trabar amistad con Dios:

Y, habiendo dejado esto asentado aquí, síguese que, así como los demás, así también puede cumplirse el precepto especial del amor cuanto a lo substancial de la obra sin su modo. Por ejemplo: Opino que este precepto obliga al hombre a que, siempre que vea blasfemar, profanar el nombre de Dios, y maltratar y despedazar su honor, se ponga de su parte, y defienda su inmensa majestad. Y, sin embargo, creo que en aquel momento no estaría obligado asimismo a arrepentirse de sus pecados, para conseguir la amistad de Dios. Por lo tanto, tampoco obliga este precepto generalmente a su propio modo, sino cuando ocurre el caso de amar interiormente: porque en el caso mencionado sólo hay obligación de la defensa exterior. Y con esto quedan resueltos el penúltimo y el último argumento.

Mas al primero responde Santo Tomás (2. 2., q. 44), que, si bien la caridad es el fin de los otros preceptos, y, por tanto, no cae bajo la obligación de ellos, con todo fué conveniente poner su precepto especial al frente de todos los otros, como un preámbulo de ellos. Y por eso no está incluído en el Decálogo, como tampoco el otro del amor al prójimo, sino fuera puesto como fundamento, al cual se reducen los preceptos de la primera tabla, así como al otro los de la segunda.

Y al segundo se responde fácilmente con el axioma de Aristóteles: *Lo que hacemos por medio de nuestros*

amigos, lo hacemos por nosotros mismos. Porque, aunque no podamos cumplir por nosotros mismos el precepto y el modo de la caridad, con todo está Dios muy dispuesto a ayudarnos a su cumplimiento, si no queda por nuestra parte.

Sin embargo, no se ha de pasar por alto la última cláusula de Santo Tomás en la respuesta a la cuestión. Porque dice que el que no honra a los padres por amor a Dios no quebranta el precepto de honrar a los padres: aunque infrinja el precepto que hay del ejercicio del amor, por cuya infracción merece castigo. Porque de estas palabras deducen algunos de los nuestros este pensamiento de Santo Tomás, que, siempre que se da la materia de los otros preceptos, concurre a la vez la del mandamiento del amor, contra el cual se peca asimismo, cuando no se cumplen los demás por amor. Pero este sentido es contrario a Santo Tomás. Puesto que, al afirmar que el modo de la caridad no se incluye en los otros preceptos, enseña que no concurre siempre con ellos: sino que, por ser afirmativo, tiene sus tiempos determinados, según enseña con más claridad en la solución del segundo. Luego su mente es, que, si en aquel tiempo en que obliga el precepto del amor y su modo, se da el caso de concurrir cualquiera de los otros, entonces ese otro se ha de cumplir por amor: no porque él obligue a eso, sino por la unión con éste.

Réstanos añadir las respuestas a los argumentos puestos al principio de la cuestión. Respóndese, pues, al primero que, siendo uno de los preceptos el mismo del amor y de su modo, el que los guarda todos está en gracia.

Pero opones en contra: *Es cierto que al hombre que vive siempre en pecado no se proporciona nunca oca-*

sión de cumplir el precepto del amor; luego en ese caso podrá él observarlos todos cuanto a la substancia de la obra, y, sin embargo, no entrará en la vida. A causa de este argumento hay quienes afirman, que el que está en pecado tiene precepto de convertirse a Dios, y por no cumplirlo el pecado entrará en la vida. Sin embargo, aunque esto sea disputable, nunca me he convencido de que el hombre esté obligado a muchos más preceptos precisamente por haber pecado, que los que le obligan estando en gracia. Pero le es necesario convertirse por la necesidad del fin, si quiere conseguir la vida eterna. Opines lo que quieras sobre esto, el argumento presente no convence. Respóndese, pues, que las palabras de Cristo se entienden del que está en gracia. Pues ese, si guarda todos los mandamientos, se salvará. Mas el que pierde la gracia por la infracción de uno sólo, ese no guardará los mandamientos. Y por eso no le basta después guardar los demás, hasta arrepentirse del que ha infringido.

Al tercero se responde, que eso de referir todas las cosas a Dios pertenece al precepto especial de la caridad. Y por eso, siempre que se presenta la ocasión de ese precepto, estamos obligados a referir a Dios todo lo que hacemos, entonces como a un fin sobrenatural. Por lo cual el que en ese momento preciso honra a los padres sin caridad, si bien no quebrantaría el cuarto precepto, faltaría, sin embargo, al precepto del amor.

Y añade Santo Tomás, que, siendo estos dos preceptos afirmativos, que no obligan por siempre, pueden obligar en diversas ocasiones: y así puede suceder que, cumpliendo uno el precepto del amor, no infrinja en ese caso el precepto sobre el modo del amor. Con lo cual

abiertamente declara lo que notamos hace poco acerca de las últimas palabras, en el final de la cuestión.

En ese caso, pues, según él no se peca por no referir aquella obra a la gloria de Dios como a fin sobrenatural. Y así el texto de San Pablo puede tener dos sentidos, a saber, ya de precepto, ya de consejo. Si es precepto, no obliga por siempre, y si es consejo, significa que procuremos mantenernos siempre en la gracia de Dios por el cumplimiento de todos los mandamientos. Si bien el que hace en pecado las obras moralmente buenas, naturalmente las hace también para la gloria de Dios. Por tanto el tercer sentido de esas palabras es, que a ninguna obra señalemos otro fin que Dios: sino que las hagamos todas por el fin para que fueron creadas: el cual precepto también lo cumplimos sin la gracia en cuanto a lo substancial de la obra.

Al cuarto se responde, que, como nadie puede cumplir los preceptos, si no cumple también cuando ocurra el mismo del amor, y éste no se pueda cumplir sin la gracia, resulta que sin ella tampoco podemos observarlos todos. Sin embargo, aunque en este lugar, en que trataba Santo Tomás sobre el modo del amor, se haya contentado con esta solución, no obstante tampoco puede el hombre después de la caída de la naturaleza por el pecado de Adán observar todos los otros mandamientos sin la ayuda especial de Dios. Porque somos como los enfermos que pueden dar algunos pasos, pero que no pueden andar mucho. Y, por lo tanto, aunque podemos practicar algún que otro bien moral sólo por nuestra naturaleza, no podemos perseverar por mucho tiempo sin caer. Y esto lo comprobamos en el libro 1 de *Natura et gratia*, cap. 22, muy abundantemente con los testimonios de San Agustín, y de los Concilios Mi-

levitano y Araucano, y lo explicamos con la doctrina del mismo santo Doctor en la 1.ª, 2.ª, quaest. 109.

Artículo 11

Si los otros preceptos morales, que se hallan fuera del Decálogo, se distinguen convenientemente, o bien se reduce al mismo Decálogo.

Muchas veces ha sido intentado e insinuado en lo anterior este artículo para explicar la suficiencia del número del Decálogo y de sus prescripciones morales anejas. Argúyese, pues, que fuera de esos diez necesarios no se dan otros preceptos morales. Porque toda la ley y los Profetas, como afirmó Cristo, (Matth. 22.) dependen de esos dos, del amor a Dios y al prójimo. Y el primero de ellos se explana sobradamente en la primera tabla: y el otro en la segunda: luego ningunos otros son necesarios.

Segundo: Si fueran necesarios otros preceptos, sería o como mandatos generales o como aplicaciones de los mismos especiales: no como generales, porque aquellos dos mayores no necesitaban expresarse: sino son, según decíamos, principios previos del Decálogo: mas las conclusiones generales todas se hallan en el Decálogo. Ni tampoco eran, en verdad, necesarios otros morales como aplicaciones de los generales; porque, según se demostró antes, las aplicaciones de los preceptos morales pertenecen a los ceremoniales y judiciales.

Tercero: Se arguye contra la suficiencia de esos preceptos. Los preceptos morales (como se afirmó arriba) deben darse sobre todos los actos de las virtudes: luego,

así como hay en la ley fuera del Decálogo preceptos tocantes a la liberalidad, a la misericordia, a la castidad y a la latria, así también debieran darse preceptos acerca de la fortaleza, de la templanza, y de esas virtudes que son del hombre para consigo mismo: y con todo no se hallan: luego la ley antigua no ha provisto lo bastante a todo.

En contra está el texto de David (Psalt. 18): *La ley del Señor sin mancilla, que convierte las almas:* en el cual se enseña, que prohibió todo cuanto mancha el alma, y mandó todos los bienes con los que se convierte: luego, no estando todos ellos en el Decálogo, resulta que se hallan esparcidos en otros lugares, que se reducen a él mismo.

* * *

El comienzo de resolver esta cuestión hay que tomarlo de lo anterior. Lo primero se ha de presuponer la distinción de los ceremoniales y judiciales de los morales. A saber: que los ceremoniales y judiciales tienen fuerza sólo por la institución divina: como en la república las leyes humanas. Porque no pertenecen a las cosas que están mandadas por ser buenas, o prohibidas por ser malas, sino a las que antes de ser mandadas o prohibidas nada importaban. Pero (según dice Aristóteles en el 5. Ethicon.), al estar establecidas, nos importan, primero, que por eso son buenas, porque están mandadas, y malas por estar prohibidas. De las cuales, por tanto, no tratamos al presente. Y los morales tienen fuerza y valor de obligar, no sólo por la institución, sino por el dictamen de la razón natural, aparte de otra ley. Porque hay algunos principios comunísimos y

asimismo clarísimos, que, por lo tanto, no necesitan de ninguna publicación: como los mandamientos del amor a Dios y al prójimo: y aquel: *Haz a los otros lo que quieras para tí*; y otros semejantes: que, por lo tanto, no se hallan en el Decálogo: sino que son su fin. Y otros son no tan universales, sino conclusiones de esos mismos principios: los cuales puede conocer fácilmente cualquiera por sí solo, aun los plebeyos. Sin embargo, como puede no pocas veces pervertirse la apreciación de ellos a causa de la maldad de costumbres y del oscurecimiento de la razón, necesitan publicarse. Y de este segundo orden son todos los preceptos del Decálogo. Aunque los de la segunda tabla, como no necesitan para nada de la luz de la fe, se colocaron antes en el primer orden de conclusiones: mas los preceptos de la primera, por necesitar de él, en el tercero. Y el tercer orden es de los que no puede alcanzar cualquiera fácilmente con la luz de la razón, y necesitan de la ayuda de los sabios. Los cuales, por lo mismo, los colocamos en el artículo primero en el segundo orden de conclusiones. Y fueron añadidos fuera del Decálogo por Moisés y Aaron por indicación divina.

Mas ya que lo menos conocido se declara por lo que es clarísimo, esos preceptos del tercer orden se reducen al Decálogo, en el que se hallan implícitos: a saber: correspondiéndose los unos con los otros. Son claros los ejemplos. Porque, estando proscrito y condenado en el primer precepto del Decálogo el culto de los dioses ajenos, todo lo que mira a la superstición idolátrica se refiere a él. Como aquello del Deuteronomio (Deut. 18.): *Y que no se halle entre vosotros quien purifique a su hijo o a su hija, pasándolos por el fuego; ni que sea hechicero, ni encantador, ni quien*

consulte a los pitones o adivinos, o busque de los muertos la verdad. Además, estando prohibido el perjurio en el segundo mandamiento, a él se reduce la prohibición de la blasfemia; que se halla en el Levítico (Levit. 24), donde se mandaba acabar a pedradas al blasfemo. Y la prohibición de la doctrina falsa: de la cual se hace mención en el Deuteronomio (Deuter. 18): *donde se manda rebatir el profeta falso.* Y al tercer precepto de la santificación del Sábado se reducen todas las disposiciones sobre ceremonias. Así como al cuarto, de honrar a los padres, se reducen todos los que nos mandan honrar a los ancianos y maestros. Cual es aquel del Levítico (Levit. 19): *Levántate delante de cabeza cana:* y *honra la persona del anciano.* Por igual derecho el quinto precepto, en que se condena el homicidio, comprende todas las leyes, en que se prohibe cualquiera lesión corporal del prójimo: y hasta el odio interno. Como son aquellos del mismo capítulo: *No te presentarás contra la sangre de tu prójimo.* Y además: *No aborrezcas a tu hermano en tu corazón.* De la misma manera en el sexto precepto, que prohibe el adulterio, se comprende toda clase de lujuria. Primeramente, la simple deshonestidad, y el crimen nefando, y la bestialidad, según aquello del Deuteronomio (Deut. 23.): *No habrá ramera entre los hijos de Israel, ni fornicador entre los hijos de Israel.* Y del Levítico (Levit. 18.): *No te mezcles con macho: no te ayuntarás con bestia alguna.* Y al mismo tenor es confinante con el séptimo precepto lo otro del Deuteronomio (Deut. 23), en que se prohibe la usura: *No prestarás a usura a tu hermano.* Y la prohibición del fraude, según lo del Deuteronomio (Deut. 25): *No tendrás en tu saco diversos pesos.* Y además, toda clase de tretas y calumnias. Fi-

nalmente, del mismo modo se junta al octavo mandamiento, que prohibe el falso testimonio, la prohibición del juicio falso, y de toda clase de mentira y detracción. Porque se lee en el Exodo (Exod.23): *Ni en juicio te acomodarás al parecer de los demás, de modo que te desvíes de la verdad.* Y más abajo: *Huirás de la mentira.* Y en el Levítico (Levit. 19): *No serás calumniador ni chismoso en el pueblo.*

Mas en los dos últimos, como en ellos se reprime toda mala concupiscencia, no queda nada que añadir.

* * *

Sobre esto no resta mas que una sencilla duda. Porque en esta lista de reducciones se han mencionado cosas más graves que se reducían a otras más leves: como la blasfemia al perjurio; y al adulterio los crímenes más infames y bestiales; y por fin la rapiña al hurto. Siendo así que la razón dicta, al parecer, que las más leves se reduzcan a las más graves. Cayetano aduce sobre esta razón que, siendo esas cosas leves más comunes, como él dice, y de uso más frecuente, a ellas se reducen las otras, que acaecen más raras veces. Pero esta razón no parece disipar la duda completamente. Porque de esa forma la fornicación simple, que está más extendida entre los hombres, debería prohibirse en el Decálogo, y reducir a ella el adulterio. Luego la razón no es otra que la anotada arriba muchas veces. A saber: que, debiéndose poner enteramente en el Decálogo aquellas cosas que son clarísimas, y entre todas las virtudes la más conocida es la justicia, y asimismo entre las iniquidades la injusticia, se pusieron en la pri-

mera tabla las que es evidente que debemos a Dios. Y en la segunda únicamente las que llevan consigo alguna injusticia contra el prójimo. Como es la del adulterio: pues el crimen nefando y la bestialidad, si bien son torpísimos y luego más graves, no son, sin embargo, pecados contra la justicia, sino contra el cuerpo propio. Aunque en el hurto y la rapiña es cierto que el mayor se prohibe con la precaución del menor.

Con esto, pues, se resuelven fácilmente los argumentos. Porque al primero se responde que, aunque toda la ley depende de esos dos mandamientos, no obstante se deducen unos con toda claridad de ellos: y estos se hallan compendiados en el Decálogo. Pero otros con menos claridad: y estos están encomendados a la enseñanza de los sabios.

Y al segundo se responde, que los ceremoniales y judiciales, según se dijo, son aplicaciones de los generales: no por vía de consecuencia, sino a modo de elección, con la que lo general se especifica en lo particular: y, por tanto, estos no se reducen al Decálogo: sino aquellos sólo que deducen de él los sabios con su discurso por el instinto natural.

Y al tercero se responde según lo que tantas veces se ha dicho, que, a saber, en el Decálogo únicamente están prohibidas las que causan una injusticia manifiesta, ya contra la persona presente, como el homicidio, ya contra la prole futura, como el adulterio. Pero los demás que ordenan al hombre para consigo mismo, como la fortaleza y la templanza, dado que sus contrarios no son crímenes tan claros, se hallan encomendados a otros para que los declaren, como a los jefes en la guerra, que declaren que no se ha de huír: (Deut. 20): *No os intimidéis, no volváis pie atrás.* Y a los padres

de familia, que enseñen a los suyos a vivir con templanza, como en el cap. XXI del mismo libro: *No oye sino con desprecio nuestras amonestaciones, pasa la vida en glotonería, y en disoluciones y banquetes.* Porque esta es la reprensión y corrección que deben usar los padres con los hijos.

Artículo 12

Si justificaban los preceptos morales de la ley antigua

Tratando la cuestión presente de declarar los preceptos morales de la ley antigua, inquiero en el último artículo sobre su fuerza; a saber, si su observancia hacía justos. Porque parece que lo afirma San Pablo (ad. Rom. 2): *No son justos delante de Dios los que oyen la ley, mas los hacedores de la ley, esto es, los cumplidores de ella, serán justificados.*

Segundo: También parece afirmarse lo mismo en aquellas palabras del Levítico (Levit. 18): *Guardad mis leyes y juicios, los que sí hiciere el hombre, vivirá en ellos*; a saber, con vida espiritual, en la cual consiste la justicia delante de Dios.

Y en tercer lugar, la razón parece persuadirlo. Porque la ley antigua, como dada por Dios, era de mayor virtud que la humana; es así que la ley humana hace justos a los hombres. Pues, como se dijo arriba, la intención del legislador es hacer buenos a los ciudadanos; y no son buenos sino por las virtudes, la reunión de las cuales llama Aristóteles justicia legal. Luego la ley antigua justificaba.

En contra está lo de San Pablo (2. ad. Corinth. 3):

La letra mata. Lo cual, según San Agustín en el libro *de Spiritu et littera*, cap. IV y siguientes, se entiende de la letra de los preceptos morales.

* * *

Aun cuando se discutió bastante esta cuestión en tiempo de Santo Tomás contra los Pelagianos por muchos, y principalmente por San Agustín; con todo, después que los Luteranos pretendieron atribuir la justificación a la fe de manera, que negaron a las obras toda virtud de justicia, se hizo más célebre. Sobre cuyo asunto mandamos al sacrosanto Concilio de Trento, con ocasión de discutirse, una obra sobre la Naturaleza y la gracia distribuida en tres partes. Mas como sería trabajoso en demasía acometer tan larga controversia, bastará acomodarse a las circunstancias presentes. Y ciertamente no podemos negar que este punto en Santo Tomás es más conciso y complicado de lo que acostumbra ser la luz de su ingenio; porque estando ya tan resuelto en aquel preciso momento, no creyó necesario desenvolverlo más en el lugar presente. Añádese a esto que todos sus ejemplares están equivocados en este lugar por la negligencia de los expositores y asimismo de los calcógrafos (copistas). Así pues, para aclarar ya a Santo Tomás, ya el mismo asunto, ha de advertirse que así como la justicia es doble, a saber: infusa y adquirida, así también la justificación una es delante de Dios, y otra ante los hombres. Por tanto, se ha de tratar primero de la que es delante de Dios, la cual es absolutamente la justicia; y después de la otra, que se llama solamente la justicia humana. Luego la justificación (como decíamos en el 2.º libro citado, cap. VI) si se

toma en primer lugar su nombre propiamente y en sí, es lo mismo que hechura de la justicia, como la obra por la cual uno de injusto se hace justo. Así como la calefacción es la acción por la que lo frío se hace caliente. Porque estos nombres significan mudanza entre dos extremos. Tómase, sin embargo, con menos extensión por el aumento, o, como dicen los Físicos, la intensidad de la justicia. Porque en las formas, que tienen amplitud, toman el mismo nombre no sólo el comienzo, sino también el desarrollo. Pues se dice que el agua se calienta todo el tiempo que se hace más cálida. En la primera significación dice San Pablo (ad. Rom. 4): *Al que cree en aquel que justifica al impío, esto es, de injusto lo hace justo.* Y en el capítulo VI: *El que es muerto, libre está del pecado.* Luego la justificación de la primera manera no es más que la remisión de los pecados por la gracia del Espíritu Santo, según aquello a los Corintios (1. ad. Corinth 6.): *Habéis sido justificados en el nombre de nuestro Señor Jesucristo, y por el Espíritu de nuestro Dios.* Por lo tanto, la justificación en propósito no proviene de la justicia como virtud especial, por la cual cada uno da al otro lo suyo; sino según lleva consigo la rectitud de todo el hombre en orden a Dios. Y a la verdad, así como en las cosas corpóreas una cosa se dice ajustarse a otra cuando se iguala con ella, como la piedra a la regla; así aquel se justifica delante de Dios, que, sometiéndose a la voluntad de El acomoda sus obras a su ley y regla. Y de la segunda manera de justificación dice San Juan (Apocal. 22): *El que es justo, sea aún justificado.* Y el Eclesiástico (Eceli. 18): *No te avergüences de justificarte hasta la muerte.* Y Santiago (S. Jacob. 2): *¿No véis cómo por las obras es justificado el hombre, y no por*

la fe solamente? Con las cuales palabras se hubiera opuesto a San Pablo que dice (ad. Roman. 3): *Y así concluímos, que es justificado el hombre por la fe, sin las obras* (de la ley); si no fuera que San Pablo habla de la comunicación de la gracia divina, y Santiago de su incremento. De donde resulta que la justificación de entrambas maneras predichas, por ser una obra sobrenatural, no se hace sino por la gracia de Dios y por la justicia infusa. Pero hay una diferencia, que la primera comunicación de la justicia en los párvulos se hace ciertamente sólo por el Sacramento; mas en los adultos por las disposiciones propias; a saber, ya por la recepción voluntaria del bautismo, ya por la contrición; la cual, aunque no sea merecimiento de la gracia, de otra suerte, como dice San Pablo, no sería gracia; es, sin embargo, una predisposición sin la cual Dios no la confiere a nadie. Por lo cual la primera disposición que se requiere para la conversión es la de la fe; porque es necesario que el que se llega a Dios, dice San Pablo, crea que hay Dios. Después se requiere la esperanza, conforme a aquello (ad. Rom. 6.): *En la esperanza hemos sido hechos salvos.* Finalmente, el impulso del amor, según lo de San Juan (1. Joan. 3.): *Hemos sido trasladados de muerte a vida, en que amamos a los hermanos;* y según aquello del Salvador: *El que me ama, será amado de mi Padre.* Pero, después de habernos hecho justos con el auxilio divino, y constituídos hijos de Dios, hacemos las obras, esto es, los merecimientos de la vida, aumentando la justicia por medio de las virtudes, que El nos infundió con la gracia, y por su favor divino. Luego la primera justificación consiste en la adquisición o consecución de la justicia, y la segunda es su ejercicio.

La justicia adquirida, que se aprecia ante los hombres, una es, en realidad de verdad, a saber, cuando el hombre realmente practica las obras de la ley, a la cual llama San Pablo (ad Rom. 3.) la ley de las obras; y se llama ley de las obras, según notamos nosotros allí, porque es una rectitud humana que se consigue en las costumbres por las fuerzas naturales según la norma de las leyes: y se diferencia de la justicia de la fe, en que la tal rectitud, aunque haga las obras moralmente buenas en lo sustancial, mas no justifica a la persona por el perdón de los pecados pasados: la justicia, empero, que se funda en la fe, y que por lo mismo se llama justicia de la fe, justifica primero a la persona de los delitos pasados por medio de la gracia, para que después ejercite obras justas, que sean agradables a Dios. Pero hay, además, una justificación humana en el fuero exterior, cuando el juez, según lo alegado y probado, absuelve al reo. En el cual sentido dice el Sabio (Prov. 17): *El que justifica al impío, y el que condena al justo, ambos son abominables delante de Dios.* Mas sobre esta acepción, nada decimos por ahora. Por lo cual, y respecto también de la justicia adquirida delante de los hombres, se toma de una manera la justificación por la adquisición o consecución del hábito de la justicia, como de cualquiera virtud; pues también se toma aquí la justicia en la acepción general, y de otra manera por la ejecución y ejercicio de las obras virtuosas.

* * *

Así, pues, considerado lo anterior y viniendo a la letra de Santo Tomás, respondamos a la cuestión con cinco conclusiones. Porque presenta la cuestión espe-

cialmente sobre los preceptos morales de la ley antigua; porque de ellos en especial se trata en esta cuestión, a saber: si justificaban, esto es, si hacían al hombre justo delante de Dios, y digno de la vida eterna. Para cuya resolución supone, que así como sano se tomó propiamente por el animal que sanó con sanidad formal, y secundariamente por el signo o la causa de la sanidad, como decimos orina y medicina sana: así la justificación propia y formalmente se toma por la recepción y guarda de la justicia, que es la remisión de los pecados; y secundariamente por la disposición, y asimismo por la indicación de la misma justicia.

Esto supuesto, se establece la conclusión primera. Los preceptos de la ley en el segundo e impropio modo justificaban, ya en cuanto preparaban al hombre para la gracia justificante de Cristo, ya también en cuanto significaban la misma misericordia futura de Cristo; porque, según dice San Agustín contra Fausto, *la vida de aquel pueblo era profética, y figurativa de Cristo*, conforme a aquello (1. ad. Corinth. 10): *Todas estas cosas les acontecían a ellos en figura.* Mas preguntarás: si esto era cosa peculiar de los preceptos de aquella ley, y particularmente de los morales; porque también nuestras obras son preparaciones para la gracia. Respóndese que sobre esto no hay diferencia entre las obras de aquella ley y las nuestras en lo perteneciente a la justificación de cada uno. O más bien, así como las nuestras sin la gracia pueden ser moralmente buenas, y asimismo, con un auxilio especial, disposición para la gracia; así las obras de ellos, tanto las ceremoniales y judiciales, como las morales. Y la diferencia consiste en que, viniéndonos la gracia y la misericordia solamente por Cristo, por las obras de

aquella ley se disponía el pueblo a recibir al mismo Mesías y a su ley evangélica; a la cual anunciaban también las ceremonias; y por eso nuestra conclusión abraza todas las obras de la ley. Mas las obras de nuestra ley no preparan a recibir y significar a Cristo; sino que honramos con ellas al que ya recibimos.

Si hablamos, empero, de la justificación propiamente dicha, a saber, de la recepción y ejercicio de la justicia; en ese caso, como advertíamos poco antes, se ha de distinguir. Porque la justificación se toma o por la adquisición o consecución de la justicia, o por el ejercicio de la misma adquirida; es decir, por el ejercicio de las obras del hombre justo. Ahora bien; de las virtudes, unas son adquiridas, y otras infusas: las primeras de las cuales se engendran con el ejercicio y costumbre de nuestras obras, según Aristóteles (2. Ethicor): y las segundas se infunden por Dios con la gracia. En las cuales consiste esencialmente la verdadera justicia, que es delante de Dios, a saber, la remisión de los pecados, según lo de San Pablo (ad. Rom. 4): *Si Abrahan fué justificado por las obras de la ley, tiene de qué gloriarse, a saber, delante los hombres, mas no delante de Dios.* Pues acerca de esta verdadera justificación se indaga al presente. Sobre la cual, por tanto, se establece la segunda conclusión negativa y general. Los preceptos morales, que regulan los actos humanos, no podían causar en aquel tiempo de manera alguna esa justicia, ni tampoco pueden ahora en nosotros. Porque no se ha de entender la conclusión exclusivamente de los preceptos de aquella ley, sino de todos en general, los que miran a las costumbres, aun los de la nuestra. Y este es el asunto que intentó declarar San Pablo en varias epístolas, y principalmente en las de los Romanos

y de los Gálatas contra los Judíos, que atribuían su salvación a las obras de su ley. Y afirmó que nadie alcanzó en ningún tiempo la salvación, sino por la fe en Jesucristo. Y la razón la hemos señalado muchas veces: a saber, que, siendo la justificación una obra sobrenatural, supera al esfuerzo de nuestras obras, como ya declaró la Iglesia hace tiempo contra Pelagio. Por eso, una, como dijimos, se llama justicia de las obras, que es ante los hombres; y otra, de la fe, que purifica al hombre de las faltas. Pero Santo Tomás contrajo la conclusión a los preceptos morales, porque había la duda acerca de los sacramentos ceremoniales, si conferían la gracia como los nuestros.

Inmediatamente después de esta conclusión el texto de Santo Tomás no es sólo embrollado, sino además defectuoso. Porque se ponen dos miembros en sus palabras, a saber: *Mas si se toma la justificación por el ejercicio de la justicia.* Las cuales palabras se repiten de nuevo en seguida. Por tanto, es necesario leer el primero: por la adquisición o consecución. Porque ese era el primer miembro de la distinción anterior. Pero no por eso se esclarece el texto. Porque, habiendo negado que las obras morales causaban la justicia delante de Dios, síguese que tampoco adquiramos ni consigamos la justicia con las mismas: y, sin embargo, al punto añade que los preceptos morales justificaban en cuanto contenían lo que es justo de suyo. Luego se ha de decir que Santo Tomás insinúa tres miembros, a saber: *causar la justicia, conseguir la justicia y ejercitar la justicia.* Y sobre el primero establece la segunda conclusión negativa. Mas acerca del segundo se añade la tercera. Los preceptos morales justifican, si la justificación se toma por la consecución y adquisición. Esto

es, todos alcanzaban la justicia por sus obras, ya la natural que se engendra de la costumbre de las obras moralmente buenas, ya también la que es delante de Dios. No ciertamente en proporción de los merecimientos, pues esto es pelagiano, sino en razón de la disposición por un auxilio especial. En lo cual (según decíamos poco ha) no se diferenciaban nuestras obras de las suyas. Porque ambas son buenas moralmente por el objeto. Y esto es lo que Santo Tomás dice: *en cuanto contenían lo que es justo de suyo.*

Cuarta conclusión. Las obras ceremoniales de la ley, esto es, los Sacramentos de los antiguos, no conferían la gracia como los nuestros. Esta conclusión no es propia del lugar presente, pero se pone para complemento de la doctrina. Y la estableció Santo Tomás (3. Part. q. 62, art. 6.) conforme al texto de San Pablo (ad. Galat. 4.): *Os volvéis otra vez a los rudimentos flacos y pobres,* esto es, según la glosa, a la Ley. La cual se llama con verdad flaca, porque no justifica perfectamente. Donde no se niega que en la circuncisión se confiriera entonces la gracia ordinaria; sin embargo, no se confería por virtud del Sacramento, sino por la fe que declaraba aquel pueblo con esa ceremonia. Y la razón de la diferencia es, que, como entonces aún no se había obrado la pasión, la sola intención se aplicaba como fin por medio de la fe. Por tanto, esas ceremonias no eran un auxilio de la pasión, sino únicamente un testimonio. Pero, ya ahora que confesamos obrada la pasión por el evangelio, nuestros sacramentos no se toman sólo por testimonios, sino por instrumentos, en cuya aplicación se encierra asimismo la virtud productora de la gracia.

Así pues, volviendo al asunto, si la justificación se

toma por el ejercicio y práctica de la justicia, añádese la conclusión quinta. Todos los preceptos de la ley justificaban. Porque sin la gracia eran buenos moralmente y justificantes delante de los hombres. Mas en aquellos que habían obtenido la justicia por la gracia de Dios delante de él, eran verdaderos merecimientos dignos de la felicidad eterna. Y no había en este punto ninguna separación entre nuestras obras y las de ellos. Pero reconoce Santo Tomás alguna diferencia entre los preceptos ceremoniales y los demás, ya morales, ya judiciales: que los ceremoniales, dice, justificaban, esto es, eran meritorios, porque de suyo contenían la justicia en general, a saber: porque con ellos se daba culto a Dios; así como nosotros ahora honramos a Dios con la incensación y otras ceremonias eclesiásticas. Pero en particular, esto es, por su objetivo propio, no contenían de suyo la justicia, sino solamente por determinación de la ley divina. Lo cual es decir: sacrificar animales, a saber: terneros o machos cabríos, o corderos, o pájaros en número determinado, y manchar los ángulos del altar de sangre, y otros de esta clase, nada contenían de justicia, según su naturaleza, más que matar perros o hasta ratones. Contenían, sin embargo, la justicia por determinación de la ley divina, ciertamente porque estaban establecidas por Dios. Y por eso dice, se afirma de esos preceptos que no justificaban si no por la devoción y obediencia de los que los practicaban. Con todo, los preceptos morales en general contenían lo que era justo de suyo, a saber: el amor a Dios y al prójimo, que es la justicia general, que abarca toda virtud según Aristóteles (5. Ethicor.). Y los preceptos judiciales contenían la justicia especial; esto es, la determinación de la razón general de los preceptos

morales a alguna especie, de la manera antes expuesta. Porque el género del precepto moral es que se condene al malhechor a la muerte; mas por el judicial se señalaba en particular, que quien robase una oveja, devolviese cuatro; y que se matase al ladrón nocturno, y que la adúltera fuera matada a pedradas.

Con esto, pues, se comprenden las soluciones a los argumentos. Porque el texto de San Pablo (ad. Rom. 2.), *que los hacedores de la ley serán justificados*, entiéndese, según la doctrina de la conclusión quinta, de la práctica de la justicia, a saber: que los cumplidores de la ley sin la gracia hacían obras moralmente buenas; pero con la gracia obras meritorias de condigno. Y lo otro del Levítico (Levit. 18), a saber: *que el hombre que hiciere los juicios de la ley viviría en ellos,* no se entiende que las obras por sí mismas le dieran la vida espiritual; sino que por guardar la ley no incurriría la pena de muerte, con la que amenazaba siempre. Aun cuando también el justo viviría en ellas espiritualmente, porque guardando la ley conservaría la amistad de Dios. Y el tercer argumento prueba solamente que las obras de las leyes humanas justifican con la justicia adquirida, que es delante de los hombres. Pero la conclusión segunda, que es la principal de este artículo, niega que obra alguna justifique de suyo delante de Dios.

FIN DEL TOMO PRIMERO